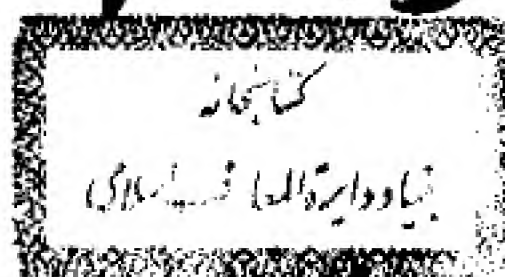


التراث العربي



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

د: ٢١ صفر ١٤٠٦ تشرين ١ «اكتوبر» ١٩٨٥ السنة السادسة

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم

ك

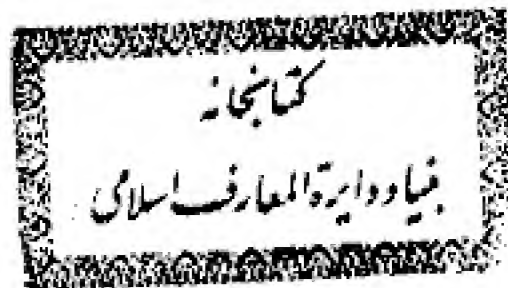


مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

المعد : ٢١ - صفر ١٤٠٦ هـ تشرين الأول و أكتوبر ١٩٨٥ - السنة السادسة



المدير المسؤول :

علي عقله عريسان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم الياسيني

هيئة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درويش

شماره ثبت ٤٠٧٤٣٠٠

تاريخ ١٢/١٢/٢٠١٠

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٢٢٢٠ - ٢٤٤٢٩٩ - ٢٤٤٢٢٩



مركز تحقيقات کچو پير مروج رسوي

الاشتراك السنوي

٣٦ ل. من للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل. من أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل. من أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يفتح نقدا إلى : (معاسب مجلة المؤلف الأدبي)

المحتويات

- أساليب القرآن الكريم في معالجة النفس الانسانية « ٢ »
 ٧ د. محمد فتحي الدريني
- علماء العقابر النباتية في الحضارة العربية الاسلامية
 ٤٧ د. عبد الكريم اليافي
- معاصرة في منزى الهجرة النبوية
 ٦٣ د. رضا صافي
- الزمان والفناء في الشعر الجاهلي
 ٧٣ د. عبد الله نبهان
- ما جاء على فميل من الصفات
 ٨٠ صلاح الدين الزعلوي
- نحو معالجة جديدة للصورة الشعرية من اسلوبية الصور الى تنسيقها
 ٩٣ د. فهد عكام
- البعد الفلسفي في شعر « القطامي »
 ١٣٥ د. نزيهه كسيبي
- حرمة الماضي
 ١٤٩ د. سكاكيني
- التعريف بكتاب النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية
 ١٥٢ عرض : د. جعفر دلك الباب
- مؤلفات أحمد بن ماجد - ثبتها - مراحل تأليفها - وحدة موضوعها - نقلها الى اللغات الأجنبية احتواؤها الاكتشافات الجغرافية - مخطوطاتها
 ١٧٢ ابراهيم الغوري
- البيمارستانات الاسلامية في المصور الوسطى
 ٢٠٠ ترجمة : محمد خير بدره
- تعليق على مقدمة حول طب العيون العربي « الكعالة »
 ٢٠٨ د. سلمان لطاينة
- رحلة القصة العربية ٠٠ من الماضي الى الحاضر
 ٢١٤ محسن يوسف
- نخبة سنيّة من الأمثال العربية « ٤ »
 ٢١٩ خير الدين شمسي باشا



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اسئلة القرآن الكريم

في
معالجة النفس الإنسانية

٢

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث مفصلاً وموجّهاً :

الإنسان - في ضوء الحكمة القرآنية - يحمي الأمل والعمل
وهذا هو الشأن في كل حي سوي .

أ - ينتاب النفس الإنسانية ، مزيج من مطامح الأمل ، وبواثب الخشية ، او يتعاورها أسباب الرجاء والخوف ، وآيات القرآن الكريم - كما يقول الامام الشاطبي - قد نزلت على هذا الوزن ، دائرة بينهما ، تربية وتوجيها ، لا اكراها . . وتحكما ، وذلك توفيراً للمعنى الخلقي القائم على عنصر الحرية والاختيار .

ب - الحكمة الالهية في جعل القرآن الكريم ، الايمان بالله تعالى ، مصدراً للخشية والرجاء معاً ، او شرطاً فيهما ، دون مجرد الفريضة العمياء ، المستقرة في اصل الجبلّة الادمية .

ج - القرآن الكريم ، اذ يغري الانسان ، بل يفرض عليه التفكير اللانهائي في الافاق ، وفي الانفس ، وفي خلق السموات والارض ، يغريه - في الوقت نفسه - بالعمل الصالح ، لا بمطلق العمل ، ارتقاء بنوعيته ، وتوجيهها الى اتقانه وجودته ، بل والابداع فيه : « ليلوكم ايكم احسن عملاً » دون بغس لحقه في المثوبة عليه ، ولو مثقال ذرة .

د - قضى القرآن الكريم - من خلال اساليبه في معالجة النفس الإنسانية - على كافة منازع الجبلّة من الخوف أو الجبن ، بعقائده الايجابية ، وتكاليفه الملزمة ، كما قضى على بواثب التردد ، او التقهقر ، او التواني من الزحف في الممارك الطاحنة ، بما يبيت في النفس المؤمنة من طاقات روحية هائلة ، هي كفيّلة بحمله على التفاني والاستشهاد ، في

سبيل قيّمه ، ومثله ، ووطنه !! مؤنابان « النصر » من عند الله ، وأن روحه ،
جسر تعبّر عليه الأجيال القادمة الى ادراك النصر ، اذا عز عليه ادراكه في حياته •

هـ - وضع القرآن الكريم « العقائد » التي تستند في حقيقتها الى قوة البرهان ، ووضعها
ضمانات عملية لأداء التكليف ، والنهوض بأعباء إقامة الحياة الانسانية المثلى التي
قوامها ما تقتضيه حقائق الفطرة الانسانية نفسها ، من الحق ، والعدل ، والمساواة ،
والحرية ، والكرامة ، والعصمة في النفس والمال والعرض ، كما اتخذ أسلوب
« الترجية والترهيب » أو « البشارة والنذارة » معالجة للنفس الانسانية ،
واستثمارا لطاقتها •

و - اثبت استقرار أي القرآن الكريم - فيما يتعلق بموضوعنا - أن الرجاء الايجابي العامل ،
والنابع من عقيدة التوحيد الخالص - مشوبا بالخشية والمهابة منه - سبحانه -
واستشعار عظمته ، ينبغي أن يقوم على أساس من « العمل الصالح » أي المثمر البناء ،
ظهيرا للرجاء الحق في مفهومه الحقيقي في القرآن الكريم ، كشرط له ، أو شطر منه •

ز - اقام القرآن الكريم الرجاء أو الأمل ، على أساس من العمل الجاد المثمر البناء ،
كيلا يفدو الرجاء أو الأمل خواء كالأماني الكواذب ، أو « ملهاة » تصرف عن تعقّل
سنن الله في هذا الوجود •

ح - ليس ثمة من رجاء - يرتجى فيستجاب بمقتضى المنطق القرآني - اذا كان مبتورا
عن أساسه ، ومسوخ الاستجابة له ، من العمل الجاد المتقن ، والا كان مفرغا من
محتواه القرآني •

ط - الواقع - أنه لا يستسيغ عقل ، ولا يستمرى ضمير حي ، التخلي عن المثل العليا
في الحياة الانسانية التي تتعشقها النفس الانسانية بفطرتها ، وترنو اليها ، لتقترب
منها ، ويعتبر القرآن الكريم اطراح القيم الرفيعة ، انسلاخا عن لوازم الفطرة ،
وتعتبره « السنة » الصحيحة الثابتة ، هو المعجز والحق بعينه : « الكيُس من دان نفسه ،
وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من اتبع نفسه هواها ، وتمنى على الله الأماني » •

ي - يعكس لنا مضمون كل من الرجاء ، والتوكل الحق ، والضراعة « المواقف » الحيوية
العاسمة « للرعيّل الاول ، مما يجلي لنا ، تصوره لمحائى الحياة الانسانية في مفهومها
القرآني ، وما تستلزم من تفان ، وتضحيات جسام في سبيل المبدأ الذي آمنوا به ، مناهط
لمزتهم ، وحرّيتهم ، وسيادتهم في أوطانهم ، بل وسعيهم لتحقيق المصلحة الانسانية العليا.

ك - اقتران الرجاء - بمفهومه القرآني - بالعمل والعطاء ، اقتران الشرط بالجزاء ، يدل
على أن الانسان - في ضوء الحكمة القرآنية - انما يحيا للأمل والعمل ، أو بالأحرى
للرجاء الايجابي العامل ، فضلا عن أن هذا الاقتران يدل على أنه سنة من سنن
الله في الوجود •

ل - معاني النبوة ، تؤكد مفاهيم الكتاب العزيز ، في هذا الصدد ، حيث تلفت الانسان الى ان « الايمان » هو مصدر « الكياسة والفطنة » لا مصدر الغدر ، والوهم ، واحلام المنسى !

م - مقام الياس ، يعالجه القرآن الكريم بأسلوب التبشير والترجية ، احياء للأمل في غفران الذنوب جميعا ، شريطة الانابة الصادقة النصوح اليه تعالى ، تجنبيا للنفس الانسانية من التردى في وهده ، ولتحملها على عدم الاسترسال في قنوطها ، ولينجي من متوات هذه النفس آخر الامر ، ما يعينها على استثناف حياتها الأملة العاملة من جديد .

ن - الترجية والتخويف - في مفاد النص القرآني - يشدان في مواطن الياس ، ومظانته ، ومنحتملات وقوعه ، ولكن الترجية - في مثل هذا المقام - اغلب - استجابة لمقتضى الحال .

ص - القرآن الكريم ، يعالج النفس الانسانية بهذا الأسلوب التربوي ، من الترجية والتخويف ، تاديبا ، وفقا لما جلبت عليه الفطرة الانسانية نفسها من الرجاء المشوب بالخشية ، ليحفظ عليها معدنها الاصيل ، وينذر عنها فوائل التدمير العارضة ، ويعدها لمواجهة الصعاب ، ومقارعة الأهوال ، وتحمل مشاق التكاليف ، وخوض غمار الحروب ، عند الاقتضاء ، دفاعا عن المبادئ التي آمنت بها ، وتغذية للوطن ، والاموال والاعراض ، في كافة المواقف الحيوية ايجابا ، وسلبا .

ع - القرآن الكريم يسلك سبيلا قاصدا وسطا ، تحقيقا للتوازن النفسي ، ابان معالجته لحالات النفس الانسانية ، بشاره ونذارة .

ف - اتران الأسلوب القرآني النفسي التربوي - ترجية وتخويفا وتغليبا لأحدهما على الآخر ، حسبما يقتضيه المقام - يبدو (الاتزان) في ان الرهب ، لا ينذهب الرغب ، كما ان الرجاء ليس بمذهب من خشية الله تعالى ، ومهابته شيئا .

ص - يؤكد القرآن الكريم معنى « الترجية » و « الاطماع » يؤكداه بالعطاء المطلق المعبر عن القيم الانسانية ، مضمونا وهدفا ، كمنطلقات أساسية له ، وهي ما أطلق عليه القرآن الكريم « التصديق بالحسن » أي الايمان بالمثل العليا ، والفضائل الخلقية ، والا كان عطاء مجردا يرتبط بالماديات العاجلة ، وكل عطاء ينحصر في المادة ، او يدور في فلكها ، ويتغياها مقصداً اسمي ، ليس وراءه من غاية ، لا يرقى بالضرورة ، الى « معنى العطاء الانساني » في دوافعه وغاياته ، ولا يعبر بداهة ، عن قيمة من القيم التي ينبغي ان يتجه مطلب المادة الى تحقيقها معها ، ارتقاء بالانسان الفرد والمجتمع الى مستوى كما لاته ، ولن يضر مجتمعا أو أمة أن تعيش ماديا ، أو حضارة مادية خالصة ، ولكنها لا تملك القدرة أن تعيش « انسانيا » الا بالمثل

العليا ، والقيم الحضارية التي من شأنها ان تحفظ « التوازن النفسي » بين مطالب
الجسد المادية ، ومطامح النفس والروح القيمية ، والا كان الاخلاص الى الارض ،
واتباع الهوى ، واختلال التوازن بالضرورة .

ق - تاصيل « جهة التعاون » في القرآن الكريم ، يؤكد هذا السثن الالهى فى العطاء المطلق.

ت - الايثار المطلق - فى المفهوم القرآنى - ليس مجرد عطاء مادي ، وانما هو - باستمداده
بواعثه ، وغاياته من معين « التقوى ، والتصديق بعقائى الفضائل - سجية روحية ،
نفسية ، تتهاوى امامها ، كافة الاعتبارات المادية عند التعارض .

خ - فرق بين مطلق العطاء ، والعطاء المطلق، فى المفهوم القرآنى .

ذ - ان لشرط صدق الاعتقاد بالفضائل والحسنات ، والايمان بالمثل والمبادئ
وعنصر المعقولة فى التشريع - مما تغذيه القرآن الكريم أسلوبا فى معالجة النفس الانسانية -
اثرا فعلا فى تنمية الطاقات والملكات ، وتوجيهها الى « تغير » نوعية العمل
- ببواعثه ، ومضمونه ، ومتعلقاته - صلاحا ، واتقانا ، وجودة ، بل وابداعا
وابتكارا ، دون الاجتزاء باصل العمل الصالح فحسب .

مركز تحقيق وتطوير علوم اسلامى

★ ★ ★

أسباب القرآن الكريم في معالجة النفس لله نسيته

الإنسان - في ضوء الحكمة القرآنية - يميل للأمل والعمل
وهذا هو الشأن في كل حي سوي .

أ - ينتاب النفس الإنسانية ، مزيج من مطامح الأمل ، وبواث الغشية ، او يتعاورها أسباب الرجاء والخوف ، وآيات القرآن الكريم - كما يقول الامام الشاطبي - قد نزلت على هذا الوزن ، دائرة بينهما ، تربية وتوجيها ، لا اكراها . . وتحكما ، وذلك توفيراً للمعنى الخلقي القائم على عنصر الحرية والاختيار .

يرشد الى هذا ، أن القرآن الكريم ، في معرض بيانه لغاية «الرسالة» الالهية ، أشار الى أنه قد اتخذ أسلوباً قوامه «البشارة والندارة»^(٢) يمالج به النفس الإنسانية ، لأنه يرى - وبحق - أن ليس ثمة ما يشد من أزرها ، في أداء التكليف ، أو يضمها على جادة الاستقامة ، ويحقق ذاتيتها ، الا هذا المنهج العملي الذي يجمع بين الأمل المرجو العامل ، والحذر المتخوف ، كيلا ينحصر التوجيه في حيز النصح والارشاد ، تجد هذا مبثوثاً في القرآن الكريم على سبيل الاجمال والتفصيل - مما لا يتسع المجال لاستقرانه - تساوقاً مع نوازع الفطرة الإنسانية ذاتها ، كما أشرنا ، بما هي في أصلها أملة مترقبة حذرة ، فكان الأمل والعمل - في منطق القرآن الكريم - هو الشأن في كل حي سوي .

ب - الحكمة الالهية في جعل القرآن الكريم ، الايمان بالله تعالى ، مصدراً للغشية والرجاء معا ، او شرطاً فيهما ، دون مجرد الغريزة العمياء ، المستقرة في أصل الجبلة الأدمية .

ليس شيء من الغشية لله تعالى ، أو الوقار والمهابة لمقام الألوهية بالذي يفقد الانسان الارادة الحرة ، أو يورثه الجبن والخور والسلبية ، ذلك لأن «المقيدة

الاسلامية» بايجابيتها ، وجعلها « الايمان » به سبحانه ، أصلاً لمنصري الرجاء والخشية ، أقول : ان العقيدة الاسلامية - بما هي بهذه المثابة من الايجابية - ترسي فيصل التفرقة والتمييز عن «مثليهما»^(٣) مما هو أثر لمحض الغريزة مجردة عريضة عن آثار التبصير والتوعية والتوجيه الوجهة التي تتفق وغايات الرسالة ، من اعلاء شأن الذات ، بدليل جمل كل ما في السموات والأرض والآفاق من الكائنات والممكنات ، مسخراً للانسان ، ليدرك أبعادها الذاتية والكونية والروحانية ، ومن خلال بُعد الروحي ، بث في روعه ، أنه «الهدف المقصود» من انزال هذه الرسالة ، كما أنه - في الوقت عينه - «الوسيلة» لتحقيقها ، لذا ، ترى الاسلام يغريه بالمثل العليا ، بما يرتب من عظيم الجزاء والمثوبة ، ويُنذره - في الوقت نفسه - من التحرف عن معدلة الطريق ، وفي الحالين كليهما - البشارة والندارة - يشمره بقابليته للكمال ، والا فلماذا كان الانسان هو الكائن الحي الوحيد الذي أنزل من أجله الوحي الالهي عن طريق القادة الرسل ؟؟؟

ج - القرآن الكريم ، اذ يغري الانسان ، بل يفرض عليه التفكير اللانهائي في الآفاق ، وفي الأنفس ، وفي خلق السموات والأرض ، يغريه - في الوقت نفسه - بالعمل الصالح ، لا بمطلق العمل ، ارتقاءً بنوعيته ، وتوجيهاً الى اتقانه وجودته ، بل والابداع فيه : « ليلوكم ايكم احسن عملاً » دون بغش لعقه في المثوبة عليه ، ولو مثقال ذرة .

هذا ، والقرآن اذ يغري الانسان ، بل يفرض عليه ، التفكير اللانهائي في الآفاق ، وفي الأنفس ، وفي خلق السموات والأرض ، يغريه أيضاً بالعمل الصالح ، ارتقاءً بنوعيته ، وتوجيهاً الى اتقانه وجودته ، والابداع فيه ، لقوله سبحانه : «قل أنظروا ماذا في السموات والأرض» وباطلاق النظر في الآية الكريمة ، يشمل الحسي المشاهد ، كما يشمل النظر العقلي المجرد ، وهذا من بلاغة البيان ، ولأنهما كليهما من مصادر تبيين حقائق العلم ، وأسرار الوجود ، وأصول الحضارة الانسانية ، لقوله عز وجل : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كانت لهم جنات الفردوس نُزِّلَا »^(٤) . ولقوله جل شأنه : وأن ليس للانسان الا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يُجزاء الجزاء الأوفى^(٥) دنيا وأخرى ، وقوله ﷻ : « ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه » ولقوله جل شأنه :

« فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » (٦) وقوله غُرْ وَجَل : « ولكل درجات مما عملوا ، وليوفيهم أجورهم ، وهم لا يظلمون » .

هذا ، والمثل العليا التي أغراه بالارتقاء اليها ، هي مبادئ ومفاهيم معيارية ، تفتقر الى تحقيق وتجسيم ، لتصبح أوضاعاً قائمة في المجتمع الانساني ، وهذا يتطلب منه جهوداً مضنية ، بل تضحيات جساماً ، للاقتراب منها ، وجهاداً مستميتاً واصباً لحمايتها ، أن يُبْنَى عليها أو يُجحف بحقها ، أو يُصد عن سبيلها ، وبدهي أن هذه المهام تتنافى مع الجبن والخور الغرزي ، والسلبية ، بما تقتضي الخشية منه سبحانه - ثمرة للايمان الحق - على منازع الجبن في الانسان جملة : قال تعالى : « فليقاتل في سبيل الله الذين يشتركون الحياة الدنيا بالآخرة ، ومن يقاتل في سبيل الله ، فيُقْتَلْ أو يَغْلِبْ ، فسوف نُؤْتِيهِ أَجْراً عظيماً » والاغراء والترغيب كما هو ماثل في ترتيب الأجر العظيم على بذل النفس والمال ، هو أيضاً متحقق في مثل قوله تعالى : « ومالكم لا تُقاتلون في سبيل الله ، والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان » (٧) يُفْزِرُهُ بالاستماتة ، تحريراً للشعوب المستضعفة في الأرض ، المغلوبة على أمرها ، ولولم تكن ممن تدين بالاسلام ، وهذا من المثل الانسانية العليا الرائعة حقاً !!

وتأسيساً على هذا ، قضى القرآن العظيم على كافة منازع الخور الغرزي ، والحدار النفسي ، وغدت قوله أن : « الدين أفيون الشعوب » باطلاً ، قوله تجنُّ وبهتان بالنسبة الى دين الاسلام ، « كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ، إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِباً » (٨) .

د - قضى القرآن الكريم - من خلال أساليبه في معالجة النفس الانسانية - على كافة منازع الجبلة من الخوف أو الجبن ، بعقائده الايجابية ، وتكاليفه الملزمة ، كما قضى على بواغث التردد ، أو التقهقر ، أو التوَلَّى من الزحف في المعارك الطاحنة ، بما يبيث في النفس المؤمنة من طاقات روحية هائلة ، هي كفيلة بحمله على التفاني والاستشهاد ، في سبيل قيمته ، ومثله ، ووطنه !! مؤمناً بأن « النصر » من عند الله ، وأن روحه ، جسر تعبر عليه الاجيال القادمة الى ادراك النصر ، اذا عز عليه ادراكه في حياته .

هذا ، واذا قضى القرآن الكريم على كافة منازع الخوف أو الجبن ، بالمقيدة الصحيحة ، والتكليف الملزم ، فلأن يقضي على بواغث التردد ، أو التقهقر ، أو

التولي ، من باب أولى ، بما يورث القرآن الكريم إنسانه - عقيدة وتشريعاً - من قوى معنوية ، وطاقات روحية هائلة لا حدود لها ، وهذا مناسط « ايجابية » العقيدة الاسلامية - خصيصة من أصل خصائصها - ووقائع التاريخ خير شاهد على ذلك ، مصداقاً لقوله عز وجل : «لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ» ، إن «الله لقوي» عزيز» (٩) ونصر الله ، انما يكون في تنفيذ شرائعه ، وقيمه ، ومثله العليا الخالدة . وقوله عز وجل : «والذين جَاهَدُوا فِيْنَا ، لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (١٠) وقوله عز شأنه : «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ ، وَالصَّابِرِينَ ، وَنَبْلُوَنَّكُمْ أَجْرَكُمْ» (١١) وقوله تعالى في اناطة ذلك بحتمية اللقاء المرجو : «فمن كان يرجو لقاءَ رَبِّه ، فَلْيُجْمِلْ عَمَلًا صَالِحًا ، وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (١٢) فالرجاء - كماترى - مقرون بالعمل الصالح بشتى صوره - فكرياً ووجدانياً ومادياً - نابعاً من عقيدة التوحيد الخالص ، فكان رجاء ايجابياً عاملاً ، مبعثه العقيدة الصحيحة ، فلا سلبية ، ولا أمانى كواذب ، ولا خدر ، ولا وهم .

حقيقة « الرجاء » في المفهوم القرآني ، وميزته في علاج النفس الانسانية .

هذا ، واذا لاحظنا أن مفهوم « الرجاء » في الآية الكريمة جاء مزيجاً من « الأمل والرهبة » لمقام الألوهية عند اللقاء ، أدركنا ما لهذا الأسلوب التربوي من ميزة فريدة في صدد علاجه للنفس الانسانية ، وتوجيهها الوجهة التي تتفق مع طبيعتها ، بما يساورها فطرةً ، من الرجاء الآمل ، والحذر المترقب ، كما نوهنا ، تقوية لمعنوياتها ، وإثراء لمطامعها الخيرة ، واعانة لها على أداء رسالتها وتكالييفها ، بما يصلح لها من أمر دينها ودنياها ، ويكفل لها حسن المصير في الأولى والآخرة .

وتفسير ذلك ، أن « للعقيدة » دوراً هاماً وفعّالاً في مجال النفس الانسانية لاسبيل الى انكاره أو تجاهله ، يقصر عن القيام به ، العلم ، أو الضمير الانساني المجرد ، ذلك ، لأن العقيدة الحققة من شأنها أن تولد في النفس الانسانية حالة تأثيرية غالبة تجعل الانسان على أداء ما تتطلبه موجهاتها ، وتعاليمها ، طوعاً ، والحرص على عدم الاخلال بها أو التهاون في أمرها ، باخلاص وتجرد ، حتى اذا انضاف الى ذلك « معقولية » تكاليف هذا التشريع الخالد - وهي القيم الموضوعية العليا التي

لا تقبل التجزئة زماناً ، ومكاناً ، وأناسي* ، فقد وجد الأساس المنطقي والعقدي
المكين للالتزام ، مما لا يتصور معه تردد ، أو تقاعس أو هبوط ، أو انسلاخ عن
القيم الرفيعة ، وانما يتصور ذلك كله من الهبوط والتدني المعبّر عنه في القرآن
الكريم ، بالاخلاق الى الأرض ، عند افتقاده عنصر الاعتقاد ، وتحكّم الهوى ، وهيمنة
المادة والشهوة ، مصداقاً لقوله تعالى : « واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا ،
فانسلخ منها ، فاتبعه الشيطان » ، فكان من الغاوين ، ولو شئنا ، لرفعناه بها ،
ولكنه أخلد الى الأرض ، واتبع هواه » (١٢) .

هـ - وضع القرآن الكريم « العقائد » التي تستند في حقيقتها الى قوة البرهان ، وضمتها
ضمانات عملية لأداء التكليف ، والنهوض بأعباء إقامة الحياة الانسانية المثلى التي
قوامها ما تقتضيه حقائق الفطرة الانسانية نفسها ، من الحق ، والعدل ، والمساواة ،
والحرية ، والكرامة ، والعصمة في النفس والمال والعرض ، كما اتخذ أسلوب
« الترجية ، والترهيب » او « البشارة والنذارة » معالجة للنفس الانسانية ،
واستثماراً لطاقتها .

وهكذا ترى أن القرآن الكريم اذ وضع « العقيدة » ضماناً لأداء التكليف ،
وضع أيضاً أسلوب الترجية ، والترهيب ، توجيهاً واستغلالاً لما فطرت عليه النفس
الانسانية نفسها من ملكات وغرائز ، من الرجاء الطامح ، والتفاؤل المشرق ،
والحدّر المتخوف ، أقول توجيهاً واستثماراً ، لا اجتثاثاً واستئصالاً ، ولا مصادرةً
ولا كبّتها .

أما « الغايات » التي رسمها القرآن الكريم للفرد ، والمجتمع ، وطلب اليهما
السمي الحثيث نحوها ، طوال الحياة ، سعيًا مسئولاً ، فانها تُستشف من آيات
الكتاب العزيز ، وتعاليم السنّة المطهرة ، وتمثّل - في واقع الأمر - « الملة » أو
« الدين » كله وهي - في الوقت نفسه - معايير للسلوك ، على أساسها يكون
التقويم والمشروعية ، وتنهض المسؤولية الفردية والجماعية على السواء ، بما
أوجب القرآن الكريم من التحرك نحوها ، وتحقيقها عن طواعية واقتناع ، ليتم
الابتلاء والجزاء عدلاً ، وهذا أبين تفسير لايجابية الاسلام ، عقيدة وتشريعاً ، مما
لا نرى أحداً يملك فيه جدلاً !

أما أسلوب القرآن الكريم ، كمنهج تربوي عملي في الترجية والترهيب ، فقد
أشار اليه الامام الشاطبي بقوله : « اذا ورد في القرآن الترغيب ، قارنه الترهيب ،

في لواحقه ، أو سوابقه ، أو قرائنه ، وبالعكس ، وكذلك الترجية مع التخويف» (١٤) .

على أن « الخشية » اذا انبعثت من ذات الجبلة الأدمية ، مظهراً للفريزة المجردة ، لا من أصل العقيدة وتوجيهها ، عرية عن الرجاء في الله تعالى ، وحسن الظن به ، كانت حينئذ جنباً وخسوراً خالصاً من شأنه أن يورث المذلة والمهانة ، مما لا يقوى الانسان معه على مغالبة الشدائد ، ومقارعة الأهوال .

وأيضاً قد تنتفي « الخشية » الفرزية بتغلب القوة التدميرية الوحشية الرابضة في أعماق النفس الانسانية ، فيكون الطغيان ، والعتو ، والافساد الكبير في الأرض ، والاجترأ على الحرمات ، وتسافك الدماء ، وتخريب معالم الحضارة ، والى ذلك الاشارة بقوله عز وجل : « أتجعل فيها من يفسد فيها ، ويسفك الدماء » (١٥) . وقوله تعالى : « واذا تكوَّلى ، سعى في الأرض ، ليفسد فيها ، ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد » (١٦) وذلك في حالة انتفاء أصل الاعتقاد الحق بالله سبحانه ، وما يتفرع عنه من التعاليم الموجهة ، والتكاليف الملزمة .

وعلى هذا ، فالخشية - عريّة عن السند الروحي - مجرد جبن وخور ومذلة ، واستخذاء ، حتى اذا انتفت ، كان الطغيان والظلم والافساد في الأرض ، وكلاهما شر وفساد وبغي ، لانتفاء أصل الاعتقاد الحق ، فكانت العقيدة باجبايتها وتوجيهها - كما ترى - ضرورة حيوية لتدبير الحياة الانسانية على وجه هذه الأرض ، بما تنأى بالانسان عن مواطن الظلم والطغيان والافساد ، أو مواقع الهوان والمذلة ، نتيجة للخور وهبوط المعنويات ، ذلك ، لأن من يخشى الله تعالى حقاً ، لا يخشى أحداً في الوجود كائناً من كان ، يرشد الى هذا ، قوله تعالى : « الذين يبلِّغون رسالات الله ويخشونه ، ولا يخشون أحداً الا الله » (١٧) وهذه هي الطاقة الروحية الهائلة التي تمعظم بها الشخصية الروحية الانسانية ، بالرهبة من مقام الألوهية ، وبالرجاء فيما عند الله سبحانه ، لقوله جل شأنه : « ما عندكم ينفذ » ، وما عند الله باق » (١٨) ولقوله عز وجل : « والباقيات الصالحات خير » عند ربك ثواباً ، وخير أملاً » (١٩) .

وهذا توجيه وترجية لما هو أجدى على الانسانية في اولها وأخراها .

فتلخص : ان النفس الانسانية ، ينتابها بفطرتها ، مزيج من عوامل الأمل والخشية ، وأن آيات القرآن الكريم - على التحقيق - قد نزلت على وفقها ، تربية ، وتوجيهاً - لا تحكماً ، ولا اكراهاً - ليكون أداء التكليف عن حرية واختيار ، تنمية للعنصر الخلقي ، والارادة الصلبة الخيرة التي لا تعرف الخور ، أو التردد ، وتمكيناً للانسان من الوفاء بالتزامات « الرسالة » التي حُمِّلها ، بما مُنح من حرية الاختيار ، تحقيقاً لذاته ، بالتعبير عن مواهبه وملكاته الفطرية ، وذلك بتأدية وظائفها التي خلقت من أجلها ، وقد اتخذ القرآن الكريم أسلوب « البشارة والندارة » ومزج بينهما دون فصل ، وإن كان أحدهما يزداد شدة دون الآخر ، تبعاً لما يقتضيه المقام ، أو الحال ، وهذا من صميم البلاغة التي نراها تتصل اتصالاً وثيقاً بالحالات النفسية ، ومقتضياتها ، على ما سيأتي القول فيه ، وهذا المزج بينهما في هذا الأسلوب القرآني ، يبدو واضحاً ، حيث ترى « الترجية » أو « الاطماع » إذا ورد في القرآن الكريم ، كان « التهيب » أما في سوابقه ، أو قرائنه ، أو لواحقه - على حد تعبیر الامام الشاطبي كما نوهنا - متخذاً من ذلك ، منهجاً تربوياً عملياً - لتربية النفس الانسانية ، كيلا يكون ايراد معاني الترجية والتهيب هذه ، مجرد نصائح تُسدَى ، وليكون ذلك معواناً للانسان نفسه على المبادرة الى « تحقيق ذاته » يتحمل تبعات التكليف ، وأدائها ، والاستقامة على سواء العبادة ، متوازناً عاملاً آملاً ، تجد هذا مبثوثاً في القرآن الكريم على سبيل الاجمال والتفصيل .

وأشرت كذلك الى أن الايمان بالله تعالى ، أو « عقيدة التوحيد الخالص » هو مصدر الخشية والرجاء ، كليهما ، لا أصل الغريزة السليقية العمياء المتأصلة في أغوار الجبلية الأدمية ، توجيهاً لها ، واستثماراً لطاقتها ، لا تبديلاً ، ولا استئصالاً ، إذ لا تبديل لخلق الله ، بل ليس في الوسع ذلك ، ولا ريب أن التوجيه والتنميسة ، غير الاعتقال أو الاستئصال !! إذ الانسان هو الانسان ملكاتٍ وغرائز . وتأسيساً على هذا التلخيص : فإن التوجيه العقائدي ، وما يستند اليه من الآداب والتشريعات الملزمة ، فضلاً عن المبادئ ، تغدو « الغريزة » معه ، مصدر خير ، وصلاح للانسان نفسه ، ومجتمعه ، بل وللانسانية

جمعاء ، وفي ذلك افساح للمجال أمامها ، لتمكينها من التعبير عن ذاتها ، وأداء وظيفتها ، بالطرق المشروعة التي تعصم الذات الانسانية من التردّي في محنة الكبت ، أو المصادرة ، أو الاعتقال ، وهو ضرب من المضادة لطبائع الأشياء ، وما كانت تعاليم القرآن الكريم يوماً لتأتي ضدّاً عليها ، اذن لاستحالة النهوض بأعباء التكليف ، ولعجز الانسان عن ذلك ، لسلبه الوسائل الفطرية التي زوده الله تعالى بها ، تمكيناً له من القيام بعبء تبعات رسالته على أكمل وجه ! ومن فقد الوسيلة الملائمة والناجعة ، فقد فقد الوصول ، وانقطع به الحال عن تحقيق الغاية ، اذ لا غاية يمكن تحقيقها ، دون امكان اتخاذا الوسيلة التي من شأنها أن تُوصِلَ إليها ، وعلى الوجه الذي هو مظنة لذلك .

وعلى هذا ، فان الاعتقاد الحق هو - في واقع الأمر - فيصل التفرقة بين عزة الوجود المعنوي للمؤمن ، وبين مذلة الغريزة المحضة السليقية غير الموجهة ، أو وحشيتها وطفياؤها ، مما يقيم الدليل البين على أمرين هما على غاية من الأهمية :

الأول : ايجابية العقيدة الاسلامية ، كخصيصة من أصل خصائصها ، بما تملك من القدرة على التأثير البالغ في تهذيب النفس الانسانية ، وتوجيه غرائزها ، الوجهة الانسانية الفاضلة ، وتنميتها ، واستثمار طاقاتها ، لما فيه خير الانسان نفسه ، أفراداً ، وجماعات ، وشعوباً ، وأممًا ، وإلى هذا المعنى الاشارة بقوله تعالى : « قد أفلح من زكّاهما وقد خاب من دسّاهما » والضمير راجع الى « النفس » التي تمنى الغريزة لدى كثير من المفسرين ، ونظير ذلك قوله تعالى : « إنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ، الاَّ ما رَحِمَ رَبِّي » اذ معنى « النفس » في هذا المورد هو « الغريزة » أو مجموع الغرائز الفطرية غير الموجهة ، على ما أشرنا في المقال السابق ، وأما التي أدركها التوجيه ، فهي مستثناة ، لنيلها حظها منه ، مما عبّر عنه القرآن الكريم برحمة الله تعالى « الا ما رحم ربي » والتوجيه القرآني كله رحمة .

الثاني : نتيجة لذلك ، كانت هذه « العقيدة » ضرورة حيوية - بقدر ما هي ضرورة دينية - لتدبير الحياة الانسانية المثلى على وجه هذه الأرض ، بما ترفد جانب الخير في الانسان ، من معين الفضائل ، والقيم الانسانية التي تزكّي بواعثه النفسية ، ولا جرم أن « البواعث » هي العوامل النفسية التي تتحكم في توجيهه

السلوك ، وتحدد غاياته قبل التنفيذ ، فيتجه الى تحقيقها بعده ، فضلاً عن أن تلك « الروافد » تنمّي ارادته الخلقية، وتقوّي عزمه ، فلا يعرف النكوص ، أو التردد ، أو الخور ، ولا التهور ، تحقيقاً لتوازنه النفسي ، واعلاء لشأن ذاته ، وترقيتها صلداً في مدارج الكمال ، والعزة ، والسيادة ، والكرامة الانسانية التي تتوق اليها النفس الانسانية بحكم فطرتها ، ويتملكها الرجاء الأمل المتفائل في تحقيقها ، حاضراً ومستقبلاً .

و - اثبت استقراء أي القرآن الكريم - فيما يتعلق بموضوعنا - أن الرجاء الايجابي العامل، والنابع من عقيدة التوحيد الخالص - مشوباً بالخشية والمهابة منه - سبحانه - واستشعار عظمته ، ينبغي أن يقوم على أساس من « العمل الصالح » أي المثمر البنّاء ، ظهراً للرجاء الحق في مفهومه الحقيقي في القرآن الكريم ، كشرط له ، أو شرط منه .

تجد هذا صريحاً في مثل قوله تعالى : « الذي خَلَقَ الموتَ والحياةَ ليبْلُوكم أَيُّكم أَحسنَ عملاً » (٢٠) بما يشمل الاتقان والابداع فيه ، كما نوهنا ، وهذا النوع من العمل يندرج في مفهومه ، الفكري ، والوجداني ، والمادي ، لاطلاق النص ، وقوله سبحانه : « فمن كان يرجو لقاءَ رَبِّهَ ، فليمْلِكْ عملاً صالحاً ، ولا يُشْرِكْ بمعبادةِ رَبِّهَ أحداً » (٢١) .

ز - اقام القرآن الكريم الرجاء أو الأمل ، على أساس من العمل الجاد المثمر البنّاء ، كيلا يغدو الرجاء أو الأمل خواءً كالأماني الكواذب ، أو « ملهاة » تصرف عن تعقّل سنن الله في هذا الوجود .

هذا ، وانما عمد القرآن الكريم الى اقامة « الرجاء أو الأمل » على أساس من العمل المتقن المثمر البنّاء ، كيلا يكون رجاءً محضاً قائماً على خواء ، فيغدو مجرد « أماني » على حد تعبير القرآن الكريم ، قوامها الرؤى السانحة ، أو الخيال السادر المفرق في الوهم ، ولأن مثل هذه « الأماني » المجردة التي تراود النفس الانسانية عادة ، هي - في واقع الأمر - « ملهاة » تصرف عن تعقّل سنن الله في الوجود ، أو هي خَدَرٌ ينتاب النفس الانسانية ، فيغيب بها صاحبها عن واقع أمره ، أو هي مظهر لفغلة مزرية عن حقائق الحياة ، مما يشل الطاقات الحيوية المذخورة في الكيان الانساني عن أداء وظائفها التي خلقت من أجلها ، لعمارة الدنيا ، وأشار القرآن الكريم أيضاً الى أن مثل هذه الأماني « وعد من

الشیطان وعمله ، لا من ترجية الله وشرعه» مصداقاً لقوله تعالى : « يَمِـدُّهُمْ ، وَيُمْنِيهِمْ ، وما يَمِـدُّهُمْ الشَّطْرانُ الاغرورا » (٢٢) .

هذا ، واذا كانت « الأمانى » الكواذب من عمل الشيطان ، ووعده ، وغروره ، بصريح النص الذي تلونا ، فهي محرمة قطعاً ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، لا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ، ومن يتبعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ، فانه يأمر بالفحشاء والمنكر » (٢٣) بخلاف وعد الله تعالى ، بمقتضى واسع علمه ، وعظيم قدرته ، وبالع حكمته ، فانه حق ثابت ، « وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا » (٢٤) وانه وعد متيقن الوفاء « ومن أوفى بعهده من الله » (٢٥) وهذا معلوم من الدين بالضرورة .

وتأسيساً على هذا ، فان الشرود الذهني في الأمانى السادرة ، والاسترسال في خَدَرِ الآمال المجردة ، وبناء القصور الشامخة في الهواء - كما يقولون - محرم في القرآن الكريم قطعاً ، بصريح النص الذي تلونا ، كيلا ينفدوا المرء تائهاً في بيداء الأخيلة والأوهام والرؤى ، منقطع الصلة بالواقع الحيوي ، ومبتوراً أو غافلاً عما أمر الله تعالى به من اتخاذ ما وضع سبحانه من السنن وضماً تكوينياً ، ومما قضى تدبيره المحكم في الخلق ، وحكمته البالغة من جعل المسببات ناشئة عن أسبابها ، وبغير ذلك ، تكون « المماندة » لله تعالى في سننه المطردة المحكمة ، وشرعه القويم ، ومعلوم : « أن الإيمان والعمل بسنن الله تعالى في كونه ، كالإيمان والعمل بأحكام الله تعالى في شرعه » سواء بسواء ، اذ الكل من عند الله تعالى ، والا كان وضعها عبثاً ، والتوجيه الى النظر فيها ، تعقلاً وتفهماً وتدبراً ، لا وجه له ، وهذا مما يُنَزَّه عنه الخالق البارئ جل وعلا !!

وايضاً ، مما يؤكد هذا ، بل ومما يؤصله ، أن القرآن الكريم ، اذ أقام « الرجاء » - كما أسلفنا - على العمل الصالح النابع من عقيدة التوحيد الخالص ، بصريح ما تلونا آنفاً من قوله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه ، فليعمل عملاً صالحاً ، ولا يشركْ بعبادة ربه أحداً » (٢٦) أقول : ان القرآن الكريم ، اذ يقيم « الرجاء » على هذا الأساس المكين - والدعاء والتوكل مظهر من هذا الرجاء ايضاً - فانما يشير بذلك ، الى أن هذا هو ما تقتضيه السنن الكونية الثابتة المحكمة المطردة في الحياة والاحياء ، وان هذا « الرجاء » فرع عنها ، أو تطبيق لها ، فمرده اذن الى هذا الأصل الكلي ، أو السنن العام في الوجود الانساني .

ح - ليس ثمة من رجاء - يرتجى فيستجاب بمقتضى المنطق القرآني - إذا كان مبتوراً عن أساسه ، ومسوّغ الاستجابة له ، من العمل الجاد المتقن ، والا كان مفرغاً من محتواه القرآني .

ومفاد هذا ، أن ليس ثمة من رجاء - يُرتجى فيستجاب - بمضمونه القرآني الحق ، مبتوراً عن سببه ، ومسوّغ الاستجابة له ، والا كان مفرغاً من محتواه القرآني ، أو مقوماته الذاتية التكوينية ، كسطر فيه ، أو شرط له - كما نوهنا - وهذا - بلاريب - أصل حيوي إيجابي عظيم من أصول عقائد الاسلام وشرائعه ، لما تلونا ، وهو قاض بأن العمل الصالح ظهير للرجاء الحق إذا كان باعثة الايمان الخالص ، بما يستشعر الأمل عظمتة سبحانه ، ويدرك غايته ، وسِرُّ الابتلاء فيه !!

يرشدك الى هذا ، أن النصوص الصريحة في الكتاب والسنة ، قد تضافرت على اعتبار الرجاء إذا افتقد أساسه هذا ، مجرد أمانى كواذب ، - كما ذكرنا - أثراً لغرور أو اغترار ، أو وهم ، أو غفلة مزريّة ، بل هو ملهاة صارفة ، ومضيعة للحياة آخر الأمر ، وتسبب في خسار الآخرة .

أما كون هذه « المنى » المراودة المجردة « ملهاة » تصرف عن المضى في النهوض بأعباء التكاليف ومشاقها ، بل والجهد في سبيل المبدأ ، فقد أشار القرآن الكريم الى ذلك بصريح النص ، في مثل قوله تعالى : « ذَرَهُمْ يَآكُلُوا ، وَيَتَمَتَّعُوا ، وَيُلْهِمِ الْأَمَلُ ، فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ » (٢٧) وعصى على المؤمن الحق ، أن يكون هذا شأنه !

وفي تذييل الآية الكريمة بقوله تعالى : « فسوف يعلمون » من التهديد والوعيد ما لا يخفى ، اذ قوامه « الانذار » بسوء المصير ، جزاءً وفاً ، لالهاء الأمل غير القائم على أساس من الجد والكدح في العمل ، وهو على النقيض مما تقضي به النصوص القرآنية الأمرة في مثل قوله تعالى : « يا أيها الانسان إنك كادح » إلى ربك كدحاً ، فملاقيه » (٢٨) ، دنيا وأخرى .

هذا ، وإذا لاحظنا ، أن إلهاء الأمل من شأن الفاسقين ، كان ذلك دليلاً بيّناً على أن العصيان ، والفسوق - لا الايمان - هو الذي يُثمر ملهاة الأمانى ، وخدر

الأمل الواهم البراق، ولا جرم أن «الالهاء» هو صرف الانسان عن الحقائق العليا في الوجود الانساني، والانجراف في تيسار الشهوات، والفضلة عن سوء المصير، وفي هذا اشارة أيضاً الى أن «الحياة الانسانية» اذا خلت من «مثل أعلى» يجاهد الانسان في سبيل تحقيقه، وحمايته، كانت حياة الأشرار، والفجرة، لا حياة الأبرار والمصلحين !!

ط - الواقع - أنه لا يستسيغ عقل، ولا يستمرىء ضمير حي، التغلي عن المثل العليا في الحياة الانسانية التي تتمسكها النفس الانسانية بفطرتها، وترنو اليها، لتقترب منها، ويعتبر القرآن الكريم اطراح القيم الرفيعة، انسلاخاً عن لوازم الفطرة، وتعتبره «السنة» الصحيحة الثابتة، هو المعجز والحق بعينه .

هذا، والواقع أنه لا يستسيغ عقل، ولا يستمرىء ضمير حي، التغلي عن المثل العليا في الحياة الانسانية، واطراحها، بل هو الحُمق والمعجز بعينه، على ما تشير اليه تماثيل النبوة من قوله ﷺ: «الكيّس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنّى على الله «الأمني»» .

على أن من يفعلون ذلك، يضيئون حق أنفسهم عليهم، من الارتقاء بها الى ما تصبو هي اليه بفطرتها من الكمال، وما ترنو اليه من الرفعة والعزة والسيادة، ولا يخفى ما في اضاءة تلك الحقوق من اشيقاء للذات، وإذلال للنفس، واهدار للكرامة، وهبوط الى درك العجماوات لا محالة، وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم بالاخلاق الى الأرض، واتباع الهوى، كما أشرنا، في قوله تعالى: «واتلّ عليهم نبأ الذي آتينا آياتنا فانسلخ منها، فاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ، فكان من الفاوين، ولو شئنا لرفعناه بها، ولكنه أخلد الى الأرض، واتبع هواه» (٢٩) .

ي - يعكس لنا مضمون كل من الرجاء، والتوكل الحق، والضراعة اليه سبحانه «المواقف» الحيوية الحاسمة «للعيل الأول، مما يجلي لنا، تصورهم لحقائق الحياة الانسانية في مفهومها القرآني، وما تستلزم من تفان، وتضحيات جسام في سبيل المبدأ الذي آمنوا به، مناطا لعزتهم، وحریتهم، وسيادتهم في أوطانهم، بل وسعيهم لتحقيق المصلحة الانسانية العليا.

هذا، و «المواقف الحيوية الحاسمة» في سيرة الصحابة من الرعيل الأول، - رضوان الله عليهم - تعكس لنا مفهوم هذا الأصل العتيق، واقعاً، مما يجلي لنا تصورهم لحقائق الحياة في مفهومها القرآني، وما تستلزم من تفان وتضحيات

جسام في سبيل المبدأ الذي آمنوا به ، وأنه غُرم لا غُنم في المقام الأول ، وأن اعتناقهم للإسلام ، ومبايعتهم للرسول ﷺ على ذلك ، هو عهد وميثاق على الاستماتة في سبيل قِيَمِهِ الانسانية الخالدة ، وليس مراحاً لما عسى أن يساور نفوسهم من آمال وأمانٍ ، ومطامع شخصية ، في أغراض ومنافع عاجلة ، من سلطان ، أو جاه ، أو ثراء ، استغلالاً وانتهازاً للفرص ، وإنما هو - كما أسلفنا - جهاد "نَصَب" ، وصراع "عاتٍ مُرَّ" بين الحق والباطل ، والخير والشر ، بل انهماك لأنفس أشرافهم ، وكرائم أموالهم ، ترى ذلك بيئناً صريحاً فيما تجلّيه لنا السيرة من « موقف » العباس بن عبادة الخزرجي حين همّ قومه « الخزرج » بمبايعة الرسول ﷺ في بيعة « العقبة الكبرى » حيث نهض قائلاً وعلى مسمع ومرأى من الرسول ﷺ : « يا معشر الخزرج ! هل تدرون علامَ تبايعون هذا الرجل ؟ قالوا نعم : قال : انكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس ، فان كنتم تروُن أنكم اذا نهكت أموالكم مصيبة » ، وأشرافكم قتل ، أسلمتموه (٢١) (خذلتموه وتخليتم عن نصرته) فمن الآن فدعوه ، فهو - والله ان فعلتم - خزي الدنيا والآخرة ، وان كنتم تروُن أنكم وافون له بمادعوتهم اليه على نهكة الأموال ، وقتل الأشراف ، فخذوه ، فهو والله خير الدنيا والآخرة ، قالوا : فانا نأخذه على ما يصيب الأموال ، وقتل الأشراف ، فمالنا بذلك يا رسول الله ان نحن وفينا ؟ قال : « الجنة » قالوا « بَسْط يدك ثَبَايَعُكَ ، فَبَسْط يده فبايعوه » (٢٢) .

ويُستنبط من مضمون هذا النص الذي أقره الرسول ﷺ فكان شرعاً ثابتاً بالسنة التقريرية، مبادئ هي على غاية من الأهمية والخطورة :

أولاً - أن اعتناق الاسلام انما هو عهد وميثاق مقدس بين الله تعالى وعباده المؤمنين به ، على التضحية والجهاد بالأموال والأنفس ، في سبيل مبادئه وقِيَمِهِ ، تنفيذاً وحماية ونشراً وتبليغاً ، بما هي مناط لتحرير أنفسهم وأوطانهم ، من عدو مفتصب ومتربص بهم .

ثانياً - أن الأمل بمزة الدنيا ونعيم الآخرة ، رهن " بالوفاء بهذا العهد الذي قطعوه على أنفسهم ، وكانوا على بصيرة منه من أول الأمر ، ابّان اعتناقهم للإسلام ، ومبايعتهم رسوله ﷺ على الوفاء بالتزاماته ، مهما كلفهم ذلك من تضحيات ،

والا فان الاسلام ليس ميراثاً ، ولا تقليداً ، ولا مجرد انتماء : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ، بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله ، فيُقتلون ويُقتلون » .

ثالثاً - أن برق الأمانى خُلِّبَ ، ليس وراءه خير ، ولا غيث ، ولا خِصب ، ولا نتاج ، ان لم يُعقب سوء المآل ، وشقوة الحياة ، وخسار الآخرة .

رابعاً - ان القرآن الكريم لا يجيز الغفلة عن الحقائق العليا في هذا الوجود ، لأن الغفلة من ثمرات الكفر ، فكانت الغفلة مناماً لسوء المصير في الدنيا والآخرة معاً ، وأما الايمان فهو قائم على « البصائر » وحقائق الحياة « يا أيها الناس قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمي فعليها » فكان على النقيض من هذا ، الغفلة عن مصير التلهي بالأمانى الكواذب !

خامساً - ان الرفعة والعزة والسيادة - وهي مطامح النفس الانسانية بفطرتها - لا تُنال الا بمشاق التكاليف ، وأهوال الصراع ، وأن الدنيا - كما صورها القرآن الكريم - ليست مفروشة بالورود ، ومن ظن ذلك ، فقد وهم ، وكان في غفلة عن حقائق الاسلام ، وواقع الحياة الانسانية ، وسُننها الكونية الثابتة ، وعرضة للمذلة والهوان ، والظلم والشقاء . بملهاة الأمانى ، بل هي أمارات الحُكم والعجز ، على ما صرّحت به تعاليم النبوة ، كما أشرنا .

سادساً - أن بيعة « العقبة الكبرى » - بما ثبت أنها كانت مفتاحاً للنصر معنوياً ، على العدو ، ولإقامة الدولة التي تحميهم بعد فترة قصيرة منها - قد جعلت العهد والميثاق حقاً في عنق كل مسلم ، عبر الأجيال ، الى يوم القيامة ، لأنها مناط النصر ، وعزة الدولة ، وسوء دود وجودهم الانساني المعنوي الرفيع .

سابعاً - ان الصراع العاتي بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والحكمة والهوى ، مستمر أبداً ، ما دام في الدنيا انسان ، لأنه من سُنن الله الثابتة في الوجود « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » ومن هنا فرض الجهاد في القرآن الكريم ماضياً الى يوم القيامة ، فريضة من أجل « الفرائض فيه ، بل هو ذرّوة 'سنامه' ، عملاً بمقتضى تلك السُنن ، فكان شرعه سبحانه ، مطابقاً لسُننه الكونية ، كما ترى .

ثامناً - ان « المثل العليا » في حياة المسلم الحق ، هي « القيمة الكبرى » التي تملو حتى على حياته ، فضلا عن أمواله ، وأن تضحيته بحياته في سبيلها ، هو مادة ابتلائه في صدق ايمانه بها ، وأن أمله متركز في نعيم الآخرة ، وان تحقيق هذا الأمل - لا محالة - رهن بعمله وجهاده في الدنيا ، كلٌّ على قدر طاقته ، لِمَحْضِ مظاهر الظلم والبنفي والعدوان والفساد والاستعمار والاستكبار ، والاستضعاف في الأرض ، أيّاً كان الظالم ، وأيّاً كان المظلوم ، ولو لم يكن هذا المظلوم المستضعف ممن يدين بالاسلام ، تحرير البشر كافة من ربقة الظلم ، لأن « العدل » في الاسلام « مطلق » لا نسبي ، وهو حق مشترك للبشر كافة ، من آمن ، ومن لم يؤمن ، والا ما كان الاسلام رحمة للعالمين ، فتطابقت بذلك غاياته ومثله ، مع مبادئه وأحكامه - كما ترى - تطابقاً عقلياً وواقعياً معاً ، كلُّ ذلك ابتغاء وجه الله تعالى ، وتحقيق مصلحة الانسانية العليا ، دون تمييز بلون أو عنصر ، أو دين ، من خلال تنفيذ هذه الرسالة الالهية الخالدة في المجتمع البشري ، ودون مطمع في مغنم مادي عاجل ، أو شهوة الاستعلاء في الأرض ، ولا نعلم بديلاً في سائر شرائع السماء والأرض ، هو خير من هذه المثل والأصول والغايات !!! •

وقصارى القول أن استقرار أي القرآن الكريم ، أثبت أن الأمل ، أو الرجاء « ايجابي » لا ارتباطه بالعمل الصالح المشر البتاء ، مسوًغاً لاعتباره ، واستحقاقه الاستجابة له في الدنيا ، والمثوبة على تحقيقه عملاً ، في الآخرة ، وبديل أن القرآن الكريم نفسه « قدر ببط الرجاء بالعمل الصالح ربط الشرط. بالجزاء ، على وجه محكم لا يقبل الانقسام ، وبصيغة أمر : « فليعمل » في مثل ما تلونا آنفاً من قوله عز شأنه : « فمن كان يرجو لقاء ربه ، فليعمل » (٣٢) •

م - افرغ القرآن الكريم من « الرجاء » معنى « الاماني » الكواذب ، ليكسبه معنى جديداً - كحقيقة من حقائق القرآن الكريم - هو مزاج من عنصري الخشية والمهابة لله وقارا ، ومن الأمل المشرق المستبشر ، دون فصل •

أما عنصر الخشية في معنى الرجاء ، فيتبدى في مثل قوله عز وجل : « ما لكم

لا ترجون لله وقاراً» (٣٣) فايحاء «الوقار» بمعنى «المهابة في الرجاء - كما ترى -
ظاهر لا يخفى ، والى هذا المعنى أشار المحققون من المفسرين .

يرشّح هذا ، أن «الرجاء» في لقاء الله تعالى ، في مثل قوله سبحانه : « فمن
كان يرجو لقاءَ ربّه » (٣٤) ليس خلوّاً من «الرهب» بداهة ، وهو ما يوحى به
أيضاً ، تأكيد هذا اللقاء ، وأنه «حتمي» في مثل قوله عز شأنه : « فمن كان يرجو
لقاءَ ربّه ، فإنّ أجلَ الله ، لآتٍ » (٣٥) وقوله جل ثناؤه : « وإنّ الدين
لواقع » (٣٦) والدين هنا بمعنى يوم الجزاء .

وأما عنصر «الاستبشار» فهو الأصل في معنى الرجاء ، أو الأمل ، لأن أي
القرآن الكريم قد جاءت تترى في هذا المعنى ، تبث «روح البشرى» في نفوس
المؤمنين ، من مثل قوله تعالى : «ويُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ ، أَنَّ
لَهُمْ أَجْراً حسناً ، ما كَثُرَ فِيهِ أَبدأ» (٣٧) وقوله عز وجل : «ويُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ
يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ ، أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كبيراً» (٣٨) وقوله سبحانه : «وأنا بوا إلى ربهم ،
برحمةٍ منه ، ورضوانٍ ، وجناتٍ لهم فيها نعيمٌ مقيمٌ» (٤٠) .

على أن «الرجاء» إذا كان منشؤه حسن الظن بالله - كان هذا من صميم
العبادة ، بصريح السنة الثابتة ، لقوله ﷺ «حسن الظن بالله ، من حسن العبادة»
بل جاء الحديث القدسي ، ليقرّر هذا الأصل على نحو أكد ، فيما يرويه
الرسول ﷺ عن ربه : «أنا عند حسن ظن عبدي بي» وفي هذا من الترجية
والترغيب ما فيه !!

ك - اقتران الرجاء - بمفهومه القرآني - بالعمل والمطاء ، اقتران الشرط بالجزاء ، يدل
على أن الإنسان - في ضوء الحكمة القرآنية - إنما يحيا للأمل والعمل ، أو بالأحرى
للرجاء الايجابي العامل ، فضلاً عن أن هذا الاقتران يدل على أنه سنة من سنن
الوجود .

إن «الرجاء» بمفهومه القرآني الجديد ، إذ جاء مقترناً بالعمل الصالح اقتران
الشرط بالجزاء ، على ما هو مفاد الآية الكريمة التي تلونا آنفاً ، يدل على أنه
سنة الهية في الوجود ، وأن الإنسان - في ضوء الحكمة القرآنية - إنما يحيا للأمل
الايجابي العامل ، بمقتضى هذه السنة ، بما يشوب هذا الأمل من الخشية المؤمنة

المهيمنة والموجهة على نحو يُقيم «التوازن النفسي» الذي يعصم من السَّرف والاغراق في الأمل ، أو الاستنامة الى أحلام المنى - وهماً وغفلة بل وحُماة - وهو اذ يعصم من ذلك ، يدفع - في الوقت نفسه - الى « العمل » الجاد ، بما هو ذخيرة المرء يوم اللقاء الحتمي ، ومناط الاستجابة له واثابته عليه فضلاً عن كونه يضبط السلوك ، ويوجه النشاط الحيوي عن أن يتحرف عن مَعْدلة الطريق ، مما يعمر قلب المؤمن من الخشية لله تعالى التي من شأنها أن تورث التبصير الموقظ للوعي العقلي والوجداني بمَقْبى الدار ، حيث يتم حتم هذا اللقاء .

هذا ، واذا لاحظنا ، أن « مجال » العمل الصالح الذي يستغرق كافة وجوه السمي والنشاط الحيوي للانسان - فكر أو وجداناً ، وعملاً مادياً - اذا لاحظنا أن مجال ذلك كله ، انما هو الحياة الدنيا ، وأن الآخرة دار الجزاء والقرار ، كان مفاد الآية الكريمة من قوله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه ، فليعمل عملاً صالحاً » أن لا رجاء للمؤمنين في شيء من نعم الدنيا وعزتها ، والسيادة فيها ، ولا في نعيم الآخرة ، جزاءً وفاقاً ، الا بالعمل الصالح ، وهو أساس عِمارة الدنيا ، والحضارة الانسانية - حتى اذا كان املاً خواءً ، وتواكلاً لا ظهير له من عمل ، فقد انقطع الأمل أو الرجاء عن أساس اعتباره شرعاً ، وعن مسوغ الاستجابة له من قبل الله سبحانه ، بل هو « اثم كبير » لأنه انحراف عن سُنَنِ الله شرعاً وتكويناً ، بصريح النصوص التي تقضي بأنه : « من وعد الشيطان وعمله ، لا من وعد الله وشرعه » من مثل قوله تعالى : « يَمِدُّهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ، وما يَمِدُّهُمْ الشيطان إلا غروراً » ، بل هو من شأن الفاسقين والكافرين ، لقوله عز وجل ، « ذَرُّهُمْ يَأْكُلُوا ، ويتمتعوا ، وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ ، فسوف يعلمون » (١) ، فكان الأمل المجرد عن العمل الصالح - ومنه التواكل - كما ترى - ملهارة صارفة عن حقائق الاسلام وشرعه ، ومضيمعة للحياة ، وخسران الآخرة ، كما قدمنا .

هذا ، ولا يخفى ما يوحى به تذييل الآية الكريمة من قوله تعالى : « فسوف يعلمون » من التهديد والوعيد ، حفز للطاقات والهمم الى العمل ، ومكابدة السمي الدنيوي المستول ، باثارة المشاعر الانسانية المتباينة من الرهب والرجب ، لتتضافر على بمث الارادة الخلقية الخيرة التي تتجه به الى سواء السبيل .

ل - معاني النبوة ، تؤكد مفاهيم الكتاب العزيز ، في هذا الصدد ، حيث تلفت الانسان الى أن « الايمان » هو مصدر « الكياسة والفطنة » لا مصدر الخدَر ، والوهم ، وأحلام المنى !

على أن معاني النبوة تؤكد مفاهيم الكتاب العزيز ، في هذا الصدد ، حيث تلفت الانسان الى أن « الايمان » هو مصدر « الكياسة والفطنة » لا الخدَر والوهم وأحلام المنى ، فلا يداخل المؤمن الحق غرور ، ولا ينتابه اغترار ، أو غفلة عن واقع أمره ، وعن مقتضى سنن الله في الوجود ، وانما يدفع المؤمن ايمانه الى التعبير عنه بالعمل الجاد المتقن ، ثم محاسبة النفس ، اعداداً لها لما تؤمن به من النقاء الحتمي بالله تعالى يوم الحساب ، في مثل قوله ﷺ : « الكيس من دان نفسه ، وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من أتبع نفسه هواها ، وتمنى على الله الأمانى » .

وهذا تقرير للمعنى القرآني في قوله تعالى : « ليس بأمانيتكم ، ولا بأمانى أهل الكتاب ، من يعمل سوءاً يجز به ، ولا يجدر له من دون الله ولياً ولا نصيراً » (٤٢) .

فوضح بما لا يدع مجالاً للشك ، أن ايمان المرء لا يمصمه من توقيع الجزاء عليه ، لما فرط في جنب الله ، اذ لا ينفع نفساً ايمانها دون تعبير عملي عنه بجهاد مستمر ، وكدح دائب ، هو آية صدقه ، ومناط الابتلاء فيه ، لقوله تعالى : « أحسب الناس أن يتركوا ، أن يقولوا آمناً ، وهم لا يفتنون ، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » (٤٣) .

الفصل العاسم بين التمني والرجاء في القرآن الكريم .

يميز القرآن الكريم بين « التمني » و « الرجاء » تمييزاً بيئاً ، وما كان لمؤمن أن يداخله من الشيطان غرور الأمانى ، وهو يمشى عقيدة التوحيد حقاً ، لقوله تعالى : « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان » (٤٤) وانما من شأن الايمان الحق ، أن يسبغ على النفس الانسانية ، الكياسة ، والفطنة ، والذكاء ، والتبصر بمواقب الأمور ، وأن يحملها على « المحاسبة الذاتية » وفقاً لمفهوم الحديث الذي روينا ، وهذا - كما ترى - على النقيض من الغفلة ، والوهم والخدَر ، والاسترسال في رؤى الأمانى ، واتباع الهوى .

م - مقام اليأس، يعالجه القرآن الكريم بأسلوب التبشير والترجية ، احياء للأمل في غفران الذنوب جميعاً ، شريطة الانابة الصادقة النصوح اليه تعالى ، تجنبياً للنفس الانسانية من التردى في وهده ، ول يحملها على عدم الاسترسال في قنوطها ، ولينحيى من موات هذه النفس آخر الأمر ، ما يعينها على استئناف حياتها الأملية العاملة من جديد .

على أن ذلك الأصل الذي بيننا أنفأ ، لا يتنافى مع مقتضى قوله تعالى : « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم ، لا تقنطوا من رحمة الله ، إن الله يغفر الذنوب جميعاً ، إنه هو الغفور الرحيم » (١٥) لأن هذا - على ما سيأتي تفصيل القول فيه - في « مقام اليأس » حيث يبث القرآن العظيم في النفس اليأس ، روح التبشير والترجية ، كيلا تسترسل في قنوطها ، وليحيى من موات هذه النفس ما يعينها على استئناف الحياة العاملة الأملية من جديد شريطة الانابة الى الله تعالى فهو - كما ترى - نوع من المعالجة والتربية ، يستهدف استنقاذ النفس الانسانية مما عسى أن تتردى فيه من وهدة القنوط ، كيلا تنهار معنوياتها ، وتتحطم قواها ، وتستسلم للموت المعنوي الحكمي ، فتضعف حينئذ عن مواجهة صعاب الحياة ، والمجاهدة فيها ، أو بالأحرى ، تخليصاً لها ، مما عسى أن تعاني من ويلات هذا اليأس المبيد ، وتراه لا يفتأ يحذرنا من التردى في حماته ، حيث يجعل « القنوط » قريناً للكفر ، بصريح قوله عز وجل : « انه لا ييأس من رَوْحِ الله إلا القَوْمُ الكافرون » ، وهذا بخلاف مقام الاسترسال في الهوى ، والشهوات بداهة ، اعتماداً على غرور الأماني حيث ترى القرآن الكريم في هذا المقام يؤكد وجوب الجزاء على اجتراح المعاصي - عدلاً وردعاً - وقطعاً الأماني الكواذب ، ايقاظاً لوعي النفس الانسانية - عقلاً ووجداناً - وتبصيراً لها بمآل أمرها ، واستنقاذاً لها مما عسى أن تتردى فيه من حماة الشهوات ، واستفراقها فيها - غفلة وضلالة وهوى - فني الحالين - كما ترى - معالجة للنفس الانسانية ، غير أن لكل من المقامين أسلوباً تربوياً خاصاً يلائمه ، ويوافق مقتضى حاله ، من أغلبية الترجية أو الترهيب ، وهذا من أساليب البلاغة بسبب ، فظهر الفرق بين حال الانغماس في الشهوات ، وبين حال معاناة اليأس والقنوط ، ولكل أسلوب معالجته الذي يلائمه ، كما رأيت .

على أن أمر الرجاء الانساني في المفردة الشاملة ، بعد الامتثال والتوبة

النصوح ، رهن بمشيئة الله تعالى على أي حال ، ترجية وبشرى ، واهياء
لموتى النفوس ، ولا ريب أن رحمته سبحانه قد وسعت كل شيء .

هذا ، والقرآن الكريم ، اذ يعالج النفس الانسانية بأسلوب الترجية
والتخويف ، جامعاً بينهما ، دون فصل ، واذ يحدد سننه في الرجاء - والتوكل
والدعاء من مظاهر الرجاء - انما يُرسي أصلاً عتيداً من أصول منهجه التربوي
الحيوي العملي ، بما يوجه النفس الانسانية الى غاياتها ، ومثلها العليا ،
ليحفظ عليها ذاتها ، ويصون ممدنها الأصيل ، أن يذهب شماعاً ، ويتمزق
بداً ، كما ينميها ، اعتقاداً ، وعملاً ، باستثمار كافة طاقاتها وملكاتهما ،
وقدراتها ، في خيرها وصلاحها ، أفراداً ، وشموباً وأممأ ، ويدراً عنها غوائل
التدمير العارضة ، ليضمها على الجادة القويمة ، سوية على أصل فطرتها :
« إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم » (٤٧) ثم نراه لا يني يقوي روحها المعنوية
اذ يربطها بالملأ الأعلى ، تحريراً لها من ربة الهوى ، واستمراء الظلم والمدوان ،
وتجنباً لها من كل ما من شأنه أن يطفىء اشراقه الأمل في كيانها ، إعلالاً لذاتها ،
وارتقاءً بها الى استشراف غاياتها المثلى ، وتمكيناً لها من النهوض بأعباء رسالتها
الانسانية في الأرض ، ومشايق تكاليفها التي تُفسر معقولية وجودها الانساني
على هذا الكون ، نشأةً ومصيراً .

ن - الترجية والتخويف - في مفاد النص القرآني - يشدان في مواطن الياس ، ومظانته ،
ومحتملات وقوعه ، ولكن الترجية - في مثل هذا المقام - أغلب - استجابة لمقتضى
الحال .

ووجه ذلك ، أن افتقار اليأس فعلاً - أو المتوقع أن تتسرب اليه أسباب القنوط -
أقول : ان افتقاره الى روح الأمل ينبعث في نفسه ، والى اشراق الترجية ، يبدد من
ظلمات آفاقها ، والى اعادة اعتباره ، مؤمناً منيباً صادقاً ، أشد من افتقاره الى
« التخويف » الذي بات يعاني من آثاره ، أو يخشى أن يقع فيه ، اذ « الخوف »
الغريزي من أهم أسباب القنوط ، كل ذلك « وقاية » للنفس الانسانية أن تتردى في
مهوى القنوط القاتل ، أو تسترسل فيه بعد الوقوع ، فكان ، وقايةً وعلاجاً معاً ،
ترى ذلك واضحاً في « البشرى » التي يرفثها القرآن الكريم ، في الآية الكريمة
الى من هم في مثل هذه الحال - على ما يوحى به سبب النزول - بأنه - سبحانه -

« يغفر الذنوب جميعاً ، إنه هو الغفور الرحيم » (٤٨) هكذا على سبيل التعميم في الذنوب ، والتأكيد في المغفرة !!

على أنك لترى التخويف يقارن هذه الترجية في الآية نفسها ، جمعاً بينهما ، ولكن على نحو أخف من الترجية ، حيث جعل مقت الحياة ، وانقطاع الأمل الفطري في الاقبال عليها ، وتواصل كراهية استمرارها ، جعل كل أولئك ، يأساً من رَوْح الله ، ورحمته ، في تفريج الكُرب مهما عظمت ، وليس قنوطاً نفسياً مجرداً من الحياة فحسب ، وصلاً لروح الدين بالسمي الحيوي في الدنيا ، ثم يشتد التخويف من اليأس ، بجعله « قرين الكفر » سواء بسواء ، تنفيراً من اليأس ، لقوله سبحانه : « انه لا يَئِسُ من رَوْح الله إلاَّ القوم الكافرون » (٤٩) ولكن « الترجية » في هذا المقام أغلب من التخويف على الرغم من شدته ، لما بيّنا ، وفي هذا المعنى ، يقول الامام الشاطبي : « وترد الترجية أيضاً ، ويتسع مجالها ، وذلك في مواطن القنوط ومبطلتته ، كما في قوله تعالى : « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم ، لا تقنطوا من رحمة الله ، ان الله يغفر الذنوب جميعاً ، انه هو الغفور الرحيم » (٥٠) الى أن يقول : « فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط ، فجيء فيه بالترجية غالبية » (٥١) .

هذا ، ووجه الدلالة في الآية الكريمة التي تلونا ، أنها قد ساقّت « الترجية » على نحو أشد وأكّد وأغلب من التخويف ، إذ قد سوّرت الآية الكريمة بأداة التأكيد « ان » تقويةً لمعنى خبرها : « إن الله يغفر الذنوب » هذا من جهة ، وبإطلاق الذنوب ، إذ لم يُقيّدْها بكونها « صغيرة أو كبيرة » (٥٢) ، من جهة أخرى ، ثم جاء النص القرآني بعد ذلك ، بلفظ « جميعاً » تأكيداً للتعميم في « الذنوب » بما يرفع احتمال التأويل أو التخصيص ، وهو ما يطلق عليه الأصوليون « النص المُفسّر » (٥٣) الذي يفيد مدلوله على سبيل القطع بالمعنى الخاص ، اللهم الا « الاشراك » لورود نص خاص قاطع بشأنه ، من حيث انه سبحانه « لا يغفر أن يشرك به » لفساد أصل الاعتقاد .

هذا ، ووصف القرآن الكريم للمسرفين على أنفسهم ، بأنهم « عباده » وتوجيه الخطاب الالهي اليهم بهذا الوصف ، وبأداة النداء التي تفيد التقريب « قل يا عبادي الذين أسرفوا » . احياء لهم بالتعطف الداعي الى ازالة أسباب الخوف والوحشة

من نفوسهم ، بل فيه احياء لِمَوَاتِ الرجاء في قلوبهم ، وذلك بأشعارهم بأنهم - على الرغم من اسرافهم في أمرهم - لا يزالون أهلاً للتقوى والمغفرة ، يناديهم ربهم ، لِيُقَرَّرَ بِهِمْ اليه ، اذ لم يُخرجهم من سائر عبادته الذين يرجون رحمته ، وان اسرافهم في أمرهم ، ينبني ألا يحملهم على اليأس من رحمته سبحانه ، وقد وسّعت كل شيء ، ما دام اسرافهم هذا لم يذهب عنهم - بمنطوق الآية الكريمة - وصف «المبودية» التي تستأهل النفران والرحمة - كما أشرنا - بمقتضى قوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَفُضُورٌ رَحِيمٌ» ، اذا هم أقبلوا على ربهم منيبين اليه ، واستأنفوا حياة انسانية جديدة مطهرة .

يشير الى هذا المعنى أيضاً ، قوله تعالى في الآية التي تليها : «وَأَنبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ ، وَأَسْأَلُوا لَهُ ، مِن قَبْلِ أَن يُاتِيَكُمُ الْعَذَابُ بِفِتْنَةٍ» ، وأنتم لا تَشْتُمِرُونَ» (٥٤) .

وفي هذا من التخويف ما فيه !! جاء مقارناً للترجية في الآية الكريمة السابقة ، على وجه أقوى ما تكون فيه الترجية والتبشير .

على أن القرآن الكريم يلقي هؤلاء المسرفين دعاءً خاصاً بهم ، ترجية لهم ، واطمئناً ، أن يغفر لهم ذنوبهم التي أسرفوا فيها ، بقوله سبحانه : «رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا ، وَاسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا ، وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا» (٥٥) ، توطئناً لأنفسهم على التوبة النصوح ، والانابة الصادقة ، والاتجاه الى الله تعالى بنية خالصة ، وقلب سليم ، وعزم صميم على الطاعة ، في ضراعة الى الله تعالى ، أن يعينهم على هذا ، ويوفقهم اليه .

وهكذا ترى ، ان الانسان كلما حَزَبَه أمر ، أو حاقت به الموارد والخواطر ، فازداد خيفة من اسرافه على نفسه ، واسترساله في الذنوب ، حتى بلغ به الخوف مستوى طفق يشعر معه بشارف القنوط ، أو داخله روح اليأس فعلاً ، حتى انقطع منه حبل «الرجاء» في مغفرة الله سبحانه ، أو انطفأت اشراقه الأمل الوهاجة في نفسه فطرةً ، أو كادت ، ازدادت «الترجية» في القرآن الكريم ، شدة وغلبة ، تبعاً لذلك ، وصدى مطابقاً لمقتضى هذه الحال ، وهذا أصل من أصول البلاغة ، بل هو روحها ، واكسیر معناها .

وكذلك «التخويف» يزداد - في مثل هذا المقام - بالنهي المحرّم للقنوط ،

أولاً ، « لا تقنطوا من رحمة الله » ، ويشد التخويف حتى يجعل القرآن الكريم القنوط قريناً للكفر ، كما أشرنا .

وعلى هذا ، فإن شدة الترجية - في القرآن الكريم - تصعد حتى تبلغ مستوى شدة اليأس ، استئصالاً لأصوله ودواعيه من النفس الانسانية ، وتعفية على آثاره ان وقع ، اذ لا يجتمع في النفس الانسانية ، ايمان ويأس ، من قبل أن اليأس لا يمكن أن يكون للايمان قريناً ، وانما هو قرين الكفر بصريح النص ، تلك سُنن كونية لله تعالى ثابتة ، وفي هذا دلالة بيّنة على أن « النفس الانسانية » اذا أخلصت نفسها لله تعالى ، ايماناً وطاعة ، وخشية ، ورجاءً معاً ، فقد برئت - في الوقت نفسه - من أسباب اليأس كافة ، وهو أهم سبب من أسباب الموت الحكمي ، بل يستعصي على « القنوط » أن يجد في الأنفس الانسانية التي أشربت روح الايمان أن يجد تربة صالحة تنمو فيها بذوره ، فضلاً عن أن تتأصل فيها جذوره ، وانما يجد تربته الخصبة في النفس الانسانية ، اذا كانت خلواً من معاني الايمان بالله تعالى ، لانتفاء ما يتفرع عنه ، من الأمل المرجو ، في الله ، أو لضعف الثقة به سبحانه ، أو انعدامها ، وهو ما أشارت اليه الآية الكريمة كسُنّة ثابتة - حيث جعلت الكفر وصفاً لليأس : « إِنَّهُ لَا يَئِسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ ، إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ » وفي هذا من التنفير والتخويف من المصير الى مثل هذه المواقف ، ما فيه !!

ص - القرآن الكريم ، يعالج النفس الانسانية بهذا الأسلوب التربوي ، من الترجية والتخويف ، تاديباً ، وفقاً لما جلبت عليه الفطرة الانسانية نفسها من الرجاء المشوب بالخشية ، ليحفظ عليها معدنها الاصيل ، ويدبر عنها فوائل التدمير العارضة ، وينعدها لمواجهة الصعاب ، ومقارعة الأهوال ، وتحمل مشاق التكاليف ، وخوض غمار الحروب ، عند الاقتضاء ، دفاعاً عن المبادئ التي أمنت بها ، وتغذية للأوطان ، والأموال والأعراض ، في كافة المواقف الحيوية ايجاباً ، وسلباً .

أ - أما سلباً ، فعلى النحو الذي رأينا في حالة اليأس المردي ، أو مظنته ، واحتمال وقوعه ، بما يهدم في الانسان شخصيته المعنوية ، ويبدد طاقاته النفسية - فكراً ، وشموراً ، وملكات ، وارادة - ثم يندره هكذا ، لقي مضيقاً ، ميت الروح ، مشتت الفؤاد ، مشلول الارادة ، كاسف الرجاء ، مسود الرؤى ، هابط الهمة ، لا يتوقع من الحياة والاحياء الا الشر ، فتشتد « الترجية » حينئذ بما

يناسب هذه الحال ، دون أن تخلو من عنصر التخويف ، اتساقاً مع منهج القرآن الكريم ، كما بيّنا ، بثاً لروح الأمل ، وبعثاً لموات الرجاء ، وتقوية للقوى الممنوية بوجه عام ، ليستأنف الحياة من جديد ، قويّ العزم ، مُسدّد الخطى ، واضح الرؤية ، مشرق النفس ، ثابت القلب والقدم !

ب - وأما إيجاباً ، فلأنه يدفعه الى « العطاء المطلق » والعمل المجدي دفعاً قوياً ، ما دام قد أدرك أبعاد سنة الله تعالى ، ترى ذلك في قرّنه العطاء بالرجاء ، قرّن الشرط بالجزاء ، لقوله تعالى : « فأمّا من أعطى واتقى ، وصدّق بالحسنى ، فسنيسره لليسرى »^(٥٦) كما أشرنا ، وانه لا أمل بلا عمل ، أو عطاء مطلق ، نهوضاً بأمانة التكليف ، وأداءً للرسالة التي حُمِّلها ، حتى ليبلغ به صدق الامتثال ، والطاعة ، حد التضحية بالنفس والمال ، لتحرير نفسه ، وأمه ، وتحرير غيره أيضاً من المستضعفين في الأرض ، ولو كانوا مخالفين في الدين ، تنفيذاً لما يفرضه المعنى الانساني فيهم - كما بيّنا - ولأن التحرير من الظلم - لا سيما على الصعيد الدولي - هو الغاية القصوى ، من انزال الشرائع السماوية ، وارسال الرسل : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط »^(٥٧) ، لا المسلمون وحدهم ، وان كانوا هم حَمَلَةُ ميزانه بين البشر .

على أن هذا من « حقوق الله تعالى في المجتمع البشري » أيّاً كان المظلوم ، وأيّاً كان الظالم ، ذلك لأن « حقيقة الألوهية » لا تعرف التفرقة والتمييز بينهما ، ولأن هذا « الحق » أو الحرية ، وثيق الصلة بمعنى « العدل المطلق » في الاسلام ، والعدل لا يتجزأ ، بل هو حق مطلق مشترك حتى ولو كان المظلوم عدواً ، ولا نعرف إيجابية في شرائع السماء والأرض ، أسمى وأرقى من هذا المعنى !!!

ع - القرآن الكريم يسلك سبيلاً قاصداً وسطاً ، تحقيقاً للتوازن النفسي ، إبان معالجته لحالات النفس الانسانية ، بشاردة ونذارة .

على أن القرآن العظيم ، اذ يضع هذا المنهج التربوي في ضوء ما يتماور النفس الانسانية نفسها بأصل فطرتها ، من الرجاء ، والخشية ، أو الحذر المترقب فانما يحرص على اقامة « التوازن النفسي » ، فتراه يسلك سبيلاً قاصداً وسطاً ، لا يتعرّف من معدلة الطريق في معالجته ، لما يعترى النفس الانسانية من

عوارض وأحوال ، فلا يتركه في مقام التخويف ، فريسة سهلة للجبن والخور والانزواء ، واليأس من جهة ، لأن هذا نقيض ما تقتضيه رسالة التكليف ، من تحقيق الفضائل ، والقيم ، والمثل الرفيعة التي جاء بها الاسلام ، وبما تستلزم من البسالة ، والتضحية ومشاق التكاليف ، كما لا يُسلمه ضحية لأحلام المنى ، والاغراق في الوهم ، والامعان في الاغترار ، من جهة أخرى ، لأن كليهما تطرف " يُفقد التوازن ، فلا يستقيم معه أمر النفس الانسانية ، فكان هذا « الاعتدال » أنجع أسلوب علاجي لمكامن الضعف في النفس البشرية المؤمنة ، بما يكفل لها الشفاء ، اذ هو أسلوب يتفق وسنن فطرتها ، من حيث أنها آملة عاملة مترقبة حذرة مصداقاً لقوله سبحانه : « ونُنزِّلُ من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين الا خساراً » (٥٨) .

وعلى هذا ، فمن أسباب الشفاء ما جاءت به الآيات التي نهضت بهذا الأسلوب النفسي التربوي الذي يتفق وما يتماور النفس الانسانية في أصل معدنها وفطرتها ، من الرغبة والرغبة - توجيهها ووقاية ، وعلاجاً هو من أصل دواعي الرجاء ومثيرات الأمل المستبشر ، أما « الخسار » فمن عوامل التخويف التي تحمل على عدم التسبب في ايجاده ، أو استحقاقه ، وكل من الأمل الراجي ، والخوف الحذر ، علاج وتربية وتوجيه معاً ، يكون فيها الشفاء النفسي ، اذا سلك المؤمن ما ترسمه الآيات الكريمة المتعلقة بهما ، وهذان مما تقتضيه « الحكمة » البالغة المتزنة ان لم يكونا ما صدقا لها .

في - اتزان الأسلوب القرآني النفسي التربوي - ترجية وتخويفاً وتغليباً لأحدهما على الآخر ، حسبما يقتضيه المقام - يبدو (الاتزان) في أن الرهْب ، لا يلْذهب الرغْب ، كما أن الرجاء ليس بمذهبٍ من خشية الله تعالى ، ومهابته شيئاً .

يدلك على هذا ، أنه لو كان ثمة تناف أو تناقض ، لما جمع القرآن بينهما ، في آية واحدة ، كما رأيت ، تصوراً ووقوعاً ، أو فيما يسبق الترجية ، أو يلحقها ، أو يقارنها من تخويف ، لكن الله تعالى جمع بينهما ، على نسق واضح محكم ، نصاً أو دلالة ، وفقاً لما تقتضيه العوامل النفسية في كل مقام ، وهو ما أشار اليه الامام الشاطبي ، فيما عرضنا لك في مبتدأ البحث ، حيث يقول ما نصه : « اذا ورد في القرآن الترغيب ، قارنه الترهيب ، في لواحقه ، أو سوابقه ، أو قرائنه » (٥٩)

وهذا يعني أن^٥ لو كان بينهما تناقض من حيث التصور أو الوقوع ، لما اقترنا أصلاً ، ولما جمع القرآن بينهما ، لأن هذا من التخالف الذي يُنزّه عنه القرآن في معانيه ومقرراته ، اذ النقيضان - كما هو معلوم - لا يجتمعان ، عقلاً ، وشرعاً ، ووقوعاً ، بل جاء وفقاً لمنازع الفطرة الدائرة بين الخوف والرجاء .

ص - يؤكد القرآن الكريم معنى « الترجية » و « الاطماع » يؤكداه بالعطاء المطلق المعبر عن القيم الانسانية ، مضمونا وهدفاً ، كمنطلقات أساسية له ، وهي ما أطلق عليه القرآن الكريم « التصديق بالحسنى » أي الايمان بالمثل العليا ، والفضائل الخلقية ، والا كان عطاء مجرداً يرتبط بالماديات العاجلة ، وكل عطاء ينحصر في المادة ، أو يدور في فلكها ، ويتفياها مقصداً اسمي ، ليس وراءه من غاية ، لا يرقى بالضرورة ، الى معنى « العطاء الانساني » في دوافعه وغاياته ، ولا يعبر بداهه ، عن قيمة من القيم التي ينبغي ان يتجه مطلب المادة الى تحقيقها معها ، ارتقاءً بالانسان الفرد والمجتمع الى مستوى كمالاته ، ولن يضير مجتمعاً أو امة أن تعيش مادياً ، أو حضارة مادية خالصة ، ولكنها لا تملك القدرة أن تعيش « انسانياً » الا بالمثل العليا ، والقيم العضارية التي من شأنها أن تحفظ « التوازن النفسي » بين مطالب الجسد المادية ، ومطامح النفس والروح القيمية ، والا كان الاخلاص الى الارض ، واتباع الهوى ، واختلال التوازن بالضرورة .

على أن القرآن الكريم - اهتمياً منه بالعطاء المطلق - فكرياً ، ووجدانياً ، ومادياً - تراه يقدم هذا العطاء على « منطلقاته » وبواعثه في منطوق الآية الكريمة ، بقوله عز وجل : « فاما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى » مع أن منطلقات العمل ، وبواعث العطاء ، أسبق في الوجود ، وفي هذا التقديم المخالف لسنن الوقوع ، ايعاء قوي بأن المقصود من القيم ، والمبادئ ، هو العمل بمقتضاها ، وليست مقصودة لمجرد التفكير والنظر ، حتى تبقى في حيّز التجريد الذهني ، تجد هذا صريحاً في النص القرآني : « فاما من أعطى واتقى » إذ « التقوى » هي مبعث العطاء واقعاً ، فكان من حقها التقديم ، ولكن قُدم العطاء عليها في النص ، اهتماماً بشأنه ، ولكيلا تبقى « التقوى » أمراً نفسياً ، أو معنىً قليباً ، مفرغاً من مضمونه العملي ، أو مقتضاه الواقعي ، لمنافاة ذلك لحقائق الحياة ، وسنن الله في الوجود ، وبيان ذلك : أننا قدمنا ، أن القرآن الكريم ، اذ يجعل الأمل ، أو الرجاء معقوداً بالعمل ، أو العطاء - سيفنة أو مدلولاً - عقد الشرط بالجزاء ، على نحو مُحْكَم لا انفصام له ، في مثل قوله تعالى : « فمن كان يرجو لقاءً

ربّه ، فلتستعمل عملاً صالحاً» (١٠) فانما يؤصل سنّة ، وقاعدة ذهبية ، في الوجود الانساني ، مفادها : أن العمل ، والكبح ، والعطاء ، هو أساس الرجاء اذ لا رجاء ، ولا أمل ، دون عطاء وعمل - تلك سنّة الحياة والأحياء ، في المفهوم القرآني ، بل العمل هو مسوِّغ الاستجابة للرجاء ، والضراعة ، والدعاء ، كما أشرنا ، ومبرر المون الالهي على تحقيق مضمونه ، فكان الرجاء ايجابياً ضرورة ، بصريح النص القرآني الذي تلوّنا ، هذا ، وتفسير كون الرجاء معقوداً بالعمل والعطاء ، سنّناً عاماً ، وقاعدة مستقرة ، وحقيقة من حقائق القرآن الكريم ، أن « العمل » في كافة موارد استعماله في القرآن الكريم مقصود به أداء أمانة « الرسالة » وانفاذ التكليف ، حتى كان بمفهومه هذا ، مستغنياً كافة وجوه النشاط الانساني - فكرياً ووجدانياً ومادياً - كما أشرنا ، وبباعتها الايمان الخالص بالله عز وجل ، ليكون العمل تعبيراً عن القيم ، أو تجسيدا لها ، ولذا سمي « عملاً صالحاً » وليس مُطلقاً عمل ، فاذا أدركنا هذا المعنى الشامل للعمل في مفهومه القرآني ، منعكساً على « ايجابية الرجاء » استلزم أن يكون هذا الانعقاد المُحكم بين العمل والرجاء ، سنّناً اليها عاماً ثابتاً ، ونافذاً في الحياة الانسانية بعمامة ، هو من وضع الله تعالى تكويناً ، كما ترى .

ومفاد هذا ، بل ومقتضاه ، أن كل أمر يفقد أساسه أو شرطه المنصوص عليه صراحة ، أو المفهوم دلالة ، يسقط اعتباره في حكم القرآن الكريم ، تبعاً لذلك ، من قبيل أنه اخلال بسنّة ثابتة مضطردة نافذة رسمها القرآن الكريم ، منذ نشأة الخلق الأول ، لقوله سبحانه : « سنّة الله في الذين خلّوا من قبّل » ، وكان أمر الله قَدَرًا مَقْدُورًا » (١١) بل يفدو هذا الاخلال - بانتفاء الشرط - ، « اثماً كبيراً » ولا سيما اذا كان ذلك من مقتضيات الاعتقاد ، وسنن الوجود الذي قصد الشارع قطعاً ، أن يسلك سبيله المؤمنون ، وأن يلتزموا بمقتضاه ، ضماناً لتحقيق ما يؤملون ، ولتتم الاستجابة لما يرتجون !!

وانما قلنا ، ان اطّراح العمل بالشرط ، أو تعطيل مقتضى السنن التشريعي ، في مثل هذه الحال ، يفدو اثماً كبيراً ، فذلك ، لمكان « مضادة » الشارع فيما قصد و « معاندته » فيما وضع من سنن يستقيم بها أمر الحياة الانسانية ، لتتخذ وضمها الصحيح ، أعني لمناقضته سبحانه في عدم اتخاذ ذلك « الأساس العقائدي »

الذي أقام «الرجاء» عليه ، وعقده به عقد الشرط بالجزاء ، اذ من البدهي أن الشارح الحكيم لا يُتصور أن ينص على ذلك الأصل بنص صريح أمر عبثاً ، ولا تحكماً ، ولا اعناتاً ، بل المنظور في حكمة وضعه ، أنه به يتم النظام الشرعي العام في الحياة الانسانية اعتقاداً وعملاً ، تحقيقاً لمقاصده فيها ، ولاستقامة أمرها على الوضع الصحيح الذي وضعها الله تعالى فيه ، كما أشرنا ، وهو - سبحانه - الحكيم العليم فيما سنّ وشرّع ، فكان هذا الاقتران المستحكم بين العمل والرجاء ، أو الأمل وتنفيذ التكليف ، سنناً ثابتاً شرعاً بصريح النص القرآني ، مما ينبني أن تُدرك حكمته ، ومعقوليته ، بما تؤكد هذه المعقولة من القناعة ، وتحفز على الالتزام ، بل وتثير العزم ، والهيم الكامنة الصادقة المؤمنة على بذل الجهد المخلص المنفياً بتحقيق الأمل المرجو ، بل والمضي حثيثاً في تقديم المزيد من العمل والمطاء المطلق - في حدود السعة - بتأثير صدق الاعتقاد ، وتفاعل النفس الانسانية به !

ويؤكد هذا المعنى ، قوله تعالى : « فَمَا مِنْ آعْطَى وَاتَّقَى ، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ، فَسَنِيَرِهِ لِلْيَسْرَى » (٦٢) .

ووجه الدلالة ، أن العطاء عَمِلٌ ، وبُحذف مُتَمَلِّقِ العطاء (٦٣) ، كان مطلقاً ، يشمل العطاء المادي ، والمعنوي ، بجميع صنوفه وطبائعه ، ومصادره ، من المال ، والفكر ، والخبرة العلمية ، في الصناعة والطب والزراعة ، والتجارة وسائر فروع العلوم الانسانية والعملية التجريبية ، لاطلاق النص ، غير أنه عطاء مقيد بالقيم الانسانية ، والمثل العليا ، وملتزم بها ، لا مطلق العطاء ، تلك المثل المُعَبَّر عنها بـ «التقوى والتصديق بالحسنى» تطهيراً لبواعثه ، وسموا بغاياته ومقاصده ، فيغدو بذلك عملاً انسانياً نافعاً ، وذاقيمة ذاتية ، بما يحقق من جدوى ، وما يترك من أثر في المجتمع الانساني ، وتقدمه وازدهاره .

هذا ، وبامعان النظر في مفاد هذه الآية الكريمة ، يرى أنها تُرسي أصلاً عاماً ، أو سنناً الهياً ثابتاً أيضاً ، مؤداه : أن العطاء بباعث من القيم الانسانية العليا ومعالي الفضائل مُفِئاً بمثلٍ أعلى يتجه الى تحقيقه - وهو مقتضى العقيدة الصحيحة - هو سرُّ «اليسرى» و«الحياة الهائنة المطمئنة المستقرة المعززة

المرجوة» وجاء الحث في هذه الآية الكريمة على العطاء باطلاقة مقروناً بالترجية ، والبشرى ، وهي « التيسير للبشرى » من قبل الله تعالى ، وتسهيل السبل المؤدية إليها ، بما يفيد « العون » منه سبحانه ، والتأييد والتسديد ، والتوفيق والنصر ، والاستقرار ، في كافة شؤون الحياة ، لا في الجهاد القتالي خاصة ، تحقيقاً للأمل المرجو في الحياة الانسانية المثلى التي عبّر عنها بالبشرى ، فكان العمل المعطاء مقروناً بالأمل ، والرجاء دوماً ، وجاءت البشرى و « الترجية » تأكيداً لهذا الاقتران ، وطلباً جازماً لمقد الرجاء بالعطاء - كما ترى - ثم أعقب هذا بما هو على النقيض من هذا السنن الالهي تماماً ، ليفيد أنه تحرف عنه ، وخروج عليه ، بقوله سبحانه : « وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى ، فسَنِيْسُرْهُ للبشرى » أي في الدنيا والآخرة ، ومن ذلك الشقاء ، وضنك العيش ، والمذلة ، والهوان ، وعُسْر الحياة ، مصداقاً لقوله تعالى : « ومن أَعْرَضَ عن ذكرى ، فإنَّ له معيشةً ضَنْكاً » (٦٤) وفي هذا من « التخويف » بسوء المصير ، جزاءً لقطع العطاء عن الرجاء ، أو على قطع العطاء والرجاء في الله تعالى معاً ، استغناءً عن توفيقه وعونه ، وتكذيباً بآياته ، وتحلاً من القيم والفضائل التي ينبغي أن تكون منطلقات أساسية للسمي المسؤول ، وبُخْلا وأنانية ، وأثرة ، بالامسك عن البذل ، ولا سيما في المنافع العامة ، ومرافق المجتمع ، وليس هذا من شأن المؤمن الحق في المجتمع الانساني الذي صاغه الاسلام .

اذن ، هناك سنَّتَان متضادتان - كما ترى - مفهوماً ، ونتائج ، في الحياة الانسانية : فالأولى تجعل العطاء المطلق - بما يقوم على الايثار والتضحية ، والتكافل الحقيقي بين الأفراد بعضهم قبل بعض ، وبين الفرد والمجتمع ، وبين الفرد والدولة والمجتمع ، معاً ، في جميع شؤون الحياة ، لاطلاق النص - أقول : الأولى تجعل العطاء المطلق ، هو أساس الترجية ، بتيسير البشرى ، أي التوفيق الى تحقيق الحياة الانسانية الفاضلة المستقرة العزيزة ، المرجوة ، وبانتفاء شرط « العطاء » لا يكون للترجية وجه ، ولا أساس ، بل يكون « النقيض » وهذه هي السُنَّة الأخرى المضادة .

على أن هذا النقيض ، كان مفهوماً لزوماً وضمناً ، لولا أن القرآن الكريم قد

حرص على ترسيخ سنة ثابتة أيضاً ، بصريح النص ، - لا بمعناه اللزومي أو مفهومه المخالف فحسب - اهتماماً بشأنها وعظيم خطرها : « وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى ، فسنيصره للمُسْرى » .

هذا ، والبخل لا يكون الا عن غريزة الأنانية المسرقة التي تعني العرص على المادة ، والانعطاف على الذات ، دون اكتراث بالغير ، أو التفكير في العمل على سداد حاجاته ، والوفاء بمطالبه ، والتعاون معه تعاوناً يستقيم به أمر حياتهما ، تضامناً ، وتكافلاً عاماً ، فكان التحول عن سنن العطاء ، والايثار ، الى النقيض من البخل والأنانية ، إثماً كبيراً ديانة - كما ترى - لما قلنا من أنه تعرّف عن مَعْدَلِ الطريق ، ومؤذن بشقوة الحياة ، وعُسر العيش ، واخلال أو تعطيل لما تقتضيه سنّة الحياة الانسانية ، بما تستلزم من آثار حتمية هي وبال عليها ، لذا كان « التخويف » في آية أخرى ، بيئاً وبصورة أقوى ، لما لهذا الانحراف عن سنن العطاء المطلق من خطر عظيم ، وسوء العقبى ، في قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين يَبْخُلُونَ بما آتاهم الله من فضله ، هو خيراً لهم ، بل هو شرٌّ لهم ، سَيُطَوَّقُونَ ما بَخِلُوا به يوم القيامة » ، وبإطلاق مُتَعَلِّقِ الْإِثْمِ ، دلالة على التعميم البدلي ، ليشمل البخل المادي ، والمعنوي ، على سواء ، مما تفتقر اليه الأمة في حياتها ، سواء أكان متعلقاً بكيانها الاقتصادي أم العسكري ، أم الاجتماعي أم السياسي ، أم العلمي ، اذ الناس متفاوتون فيما أوتوا من الفضل ، مالا ، وعلماً ، وخبرات ، مما يتعلق بشؤون الحياة كلها ، ولذا جاء النص مطلقاً ، في قوله تعالى : « يَبْخُلُونَ بما آتاهم الله من فضله » وبالمفهوم المخالف ، يدل على أنهم مطالبون بالعطاء المطلق حتماً ، تأكيداً للسنة الالهية التي قررتها الآية الكريمة السابقة التي تلونا ، فمنطوق الآية الكريمة ، ومفهومها المخالف ، يسيران في منطق تشريعي متسق ، ويستهدفان غايةً واحدة ، كما ترى !

هذا ، وليس المقصود بالبخل هو التقتير على النفس فحسب ، بل من المقصود أيضاً البخل في سبيل النفع العام ، ولا سيما الجانب المهيض في الأمة ، من العجزة والفقراء ، والمساكين ، واليتامى ، ومن اليهم ، ولو كان مسرفاً على نفسه !!

على أن القرآن الكريم قد صاغ هذه السنة التي هي على النقيض من السنة السابقة ، بأسلوب آخر ، لا يخرج عن أسلوب عقد الشرط بالجزاء ، في

قوله تعالى : « ومن يُوقِ شُحَّ نفسه ، فأولئك هم المفلحون » فلاحاً دنيوياً
وأخروياً .

هذا ، ويشير القرآن الكريم ، الى أن « الأنانية » و « الأثرة » التي تورث
« الشح » ، غريزة طفولية ، وليست سجية روحية ، ولا قيمة انسانية ، وأن
هذه « الغريزة » لم تحفظ بالانتفاع بالتوجيه الالهي ، أو تنل حظاً من الوعي
الاجتماعي والانساني الذي طالما أيقظه القرآن في الانسان ، بتوجيهاته في مواضع
كثيرة من آيه ، ومنها الآيات الكريمة التي نحن بصدد الاستدلال بها ، بل قد نبه
القرآن الكريم الى وجوب أن يقي الانسان نفسه مما تمليه عليه هذه الغريزة
العمياء ، وأفهمه أن « فلاحه » الدنيوي والأخروي ، رهن بالاتقاء من نزعاتها
واملاءاتها ، في مثل ما تلونا آنفاً من قوله تعالى : « ومن يُوقِ شُحَّ نفسه ،
فأولئك هم المفلحون » ربطاً للفلاح المطلق ، بمناط التخلص من نزعة الشح
والأثرة ، النابعة من نفسه غريزة ، ليتحول الى الايثار والعطاء المطلق ، سجية
روحية ، وقيمة انسانية ، وساق له « البشري » في تيسير سبل الحياة
الانسانية المثلى ، اذا استنَّ هذا السُّنن ، بقدر الطاقة والاختصاص .

ق - تاصيل « جهة التعاون » في القرآن الكريم ، يؤكد هذا السُّنن الالهي في العطاء المطلق .

أيقظ الاسلام في الانسان وعيه الانساني والاجتماعي ، بارساء مبدأ
« التعاون » باطلاق ، ليشمل كافة صور « التعاون » على البر والخير الانساني
العام ، بين الفرد والفرد ، والفرد والمجتمع ، وبين الفرد والمجتمع والدولة ،
وبين الدولة وغيرها من دول العالم ، تواصلاً حضارياً ، وعلى أعلى مستوى ،
ما دام لا يتمدى نطاق الخير المشترك ، والبر الانساني العام ، أو المصلحة
الانسانية العليا ، في كافة مجالات الحياة الفاضلة ، تدعيماً لها ، وعملاً جاداً على
تقدمها وتنميتها وازدهارها .

وعلى هذا ، فإن مبدأ « التعاون » من أصل المبادئ الاسلامية التي تحقق معنى
« التكافل الانساني » في شتى المجالات - المادية والمعنوية - تكافلاً عاماً وملزماً ،
محافظة على « حق الغير » فرداً كان أم أمة - سواء على الصعيد الداخلي أم
الدولي - دون انتقاص ، أو اضرار أو اساءة ، وليكون كل من الفرد والمجتمع ،

والدولة ، بل والدول ، في كفالة الآخر ، وهذا تكافل انساني عام ، لهذا ، كان « الايثار المطلق » الذي جعلته الآية الكريمة من « صميم التقوى » - عطاءً وبذلاً - ومن مقتضيات « التصديق بالحسنى » « والقيم الانسانية والفضائل الخلقية ، والكمالات النفسية » أقول كان هذا « الايثار » هو المسوِّغ لاستجابة « الرجاء » في تحقيق الأمر المرجو من الحياة الانسانية العزيزة الهائلة المستقرة المنيعة التي عبّر القرآن الكريم عنها باليسرى ، رجاء معقوداً بالمعطاء ، تلك « سنة الحياة الانسانية » في المفهوم القرآني ، ولن تجد لها تبديلاً ، لقوله تعالى : « وتعاونوا على البرِّ والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (١٦) وليس ثمة من بديل يفضل هذه السنة الكونية الثابتة التي تستلزمها الفطرة الانسانية ، نفسها ، بما هو أسلوب تربوي يعالج اسراف غريزة الأنانية والشح ، كما ترى !!

على ان الايثار المطلق ، اذا كان أمراً لا تستقيم الحياة الانسانية - بمعناها الأمثل والأكمل - الا به ، فان هذا « الايثار » - فضلاً عن ذلك - شرط أساسي لتمكين الفرد نفسه من تحقيق مصالحه هو - بما هو كائن اجتماعي في المقام الأول - ولا يمكن أن يتم له ذلك الا عن طريق « التكافل الاجتماعي » اذ لا يسهه العيش الا في وسط اجتماعي ، يؤمّن له مصالحه ، ويمنحه الفرصة الكافية ، لتنميتها ، والا فان هدم المصالح العامة أو عدم رعايتها ، ينعكس أثره على الفرد نفسه ومصالحه ، بالخسار والاضمحلال ، أو الضرر الفاحش ، ضرورة .

ت - الايثار المطلق - في المفهوم القرآني - ليس مجرد عطاء مادي ، وانما هو - باستمداده بواعثه ، وغاياته من معين « التقوى ، والتصديق بحقائق الفضائل - سجية روحية ، نفسية ، تنهاوى امامها ، كافة الاعتبارات المادية عند التعارض .

هذا ، واذا كان « العطاء المطلق » مشروطاً بالتقوى ، والتصديق بالفضائل المعبّر عنها بالحسنى ، بنص الآية الكريمة ، فذلك ، ليطمحض هذا العطاء - بشرف بواعثه ، وسمو غاياته - أن يكون انسانياً ، بلا ريب ، لأن المقائد الاسلامية ، ومثلها العليا ، تُخلص العطاء الى المعنى الانساني الرفيع ، كيلا يكون مطلق عطاء .

خ - فرق بين مطلق العطاء ، والعطاء المطلق، في المفهوم القرآني .

وهذا يتأدى بنا الى وجوب التمييز بين مطلق العطاء ، والعطاء المطلق .

أ - فالأول ، غير مشروط في أصله ، بالتقوى ، ولا بتصديق قيم الفضائل والحسنى ، ولا بالايان والمثل الانسانية العليا ، فينطبق على كل عطاء ، ولو مجرداً ، وهذا غير جارٍ على سَنَن المشروعات في القرآن الكريم - كما رأيت - من قِبَل أنه اشترط في العطاء ، التقوى صراحة ، باعثاً وغاية ، واعتقاداً ، وكذلك التصديق بالحسنى ، بنص الآية الكريمة التي تلونا .

ب - وأما الثاني ، فهو عطاء مقيدي في أصله بشرط التقوى ، ومبادئ الاسلام ، وقيمه ، وان كان مطلقاً في أنواعه ، ليشمل المادي والمعنوي ، كما بينا ، فكان معنى أخص .

الأمر بالعطاء المطلق ، يستلزم عقلاً وجوب تحصيل ما يُعطى أولاً ، اذ فاقد الشيء لا يُعطيه كما يقولون .

هذا ، والمؤمن الحق ، اذ يرجو منه تعالى تحقيق آماله معقودةً بالعطاء المطلق - اذ لا يتصور استغناؤه عن عون الله ، وتوفيقه ، ونصره ، سبحانه - غير أنه لا يتصور أيضاً أن يتم عطاء من الانسان لشيء لا يملكه ، أو لم يكن قد اكتسبه فعلاً ، لأن هذا من المحال ، فدلّت الآية الكريمة في قوله تعالى : « وأما من أعطى واتقى » دلالة لزومية عقلية ، على وجوب تحصيل ما لا يتأتى العطاء الا به ، لأن فاقد الشيء لا يُعطيه ، بمعنى أن العطاء فرع عن امتلاك ما يُعطى ، فكان الأمر بالعطاء ، أو الايثار المطلق ، مستلزماً لوجوب تحصيل ما يُعطى أولاً ، لزوماً عقلياً ، ومن هنا ، وجب تحصيل ما تتعلق به العطاءات على اختلاف طبائعها وألوانها ، فالعطاء من المال ، يوجب تحصيله ، وتنميته ، بالطرق المشروعة ، ليتأتى منه الاعطاء ، والسخاء فيه ، كما يجب تحصيل العلوم الانسانية ، وفروع العلوم التجريبية ، مما تفتقر اليه الحياة الانسانية ، من الهندسة ، والزراعة ، والصناعة ، والفيزياء ، والكيمياء ، والطب ، والصيدلة ، وما اليها ، ليتمكن المتخصصون فيها من « العطاء » على الوجه الأمثل والأجدى ، والأجود ، كل وما اختص فيه ، وهذه سنّة الهية ثابتة وقَدَرٌ مقدور ، لا يتم نجاح الأمة الا بها ، ولا تنعم بحياة انسانية فاضلة ، دون أن تسلك سبيلها ،

ثم جاءت « الترجية » منه تعالى ، لنحث على « العطاء » في آيات أخرى كثيرة ، لتفيد : أن « مثقال ذرة من خير عملا ، لا يضيع في ميزان التقدير والثواب جزاء » ولا ريب أن « الخيرية » بمفهومها الشامل ، تتناول الابتكار والابداع والتجديد النافع ، لأنه أمر زائد عن أصل العمل الصالح ، اذ هو تجويد له ، واتقان ، أو انشاء لخير جديد لم يكن ، مصداقاً لقوله تعالى : « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » (٦٦) ، ولقوله عز شأنه « ولكل درجات مما عملوا » (٦٧) وفقاً للجودة والأثر ، وفي هذا من الترجية والتبشير بتفاوت الجزاءات مالا يخفى !!

ذ - ان لشرط صدق الاعتقاد بالفضائل والعسنيات ، والايمان بالمثل والمبادئ وعنصر المعقولة في التشريع مما تغذيه القرآن الكريم أسلوباً في معالجة النفس الانسانية - اثراً فعالاً في تنمية الطاقات والملكات ، وتوجيهها الى « تخير » نوعية العمل - ببواعثه ، ومضمونه ، ومتعلقاته - صلاحاً ، واتقاناً ، وجودة ، بل وابداعاً وابتكاراً ، دون الاجتزاء بأصل العمل الصالح فحسب .

وعلى هذا ، فان لشرط صدق الاعتقاد ، والايمان بالمثل والمبادئ ، وعنصر المعقولة في التشريع ، أثراً فعالاً في توجيه الطاقات والملكات البشرية - الى تخير « نوعية » العمل صلاحاً ، واتقاناً وجودة ، بل وابتكاراً وابداعاً ، لا الى الاجتزاء بأصل العمل الصالح فحسب ، لأنه داخل في معنى « الخيرية » - كما بيئنا - بل مشمول بصريح قوله عز وجل : « ليبلوكم أيحكم أحسن عملاً » (٦٨) . اشارة الى الأجود والأفضل ، والأحسن ، لا الى الحسن فحسب ، وهو ما طلبت السنة أيضاً اتقانه وتجويده من قوله ﷺ : « ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملاً ، أن يتقنه » . كما اشارت السنة أيضاً ، الى « تقسيم العمل وفق الاستعداد الفطري » لكل فرد ، اذ به يتم الاتقان والجودة ، في العمل ، والابداع فيه ، حسب الاختصاص ، بقوله ﷺ : « كل مؤسر لما خلق له » وهذا هو أساس عمارة الدنيا ، وبناء حضارة الانسان الذي جاء مفروضاً على المؤمنين ، بحكم الله في قوله عز شأنه : « هو أنشأكم من الأرض ، واستعمركم فيها » (٦٩) أي طلب اليكم اعمارها ، وتغيير وجه الأرض ، احياءً ، واستثماراً لخيراتها ، وكنوزها ، واشادة ، وتحضيراً ، فضلاً عن تجميلها وتزيينها ، تحقيقاً لمعنى التسخير ، وانفاذاً لحقائقه .

وتأسيساً على هذا ، فان « الانسان العام » - أفراداً ، وشموباً ، وأماً - في ضوء الحكمة القرآنية - قد خلق للأمل ، والعمل : أشرفه ، وأحسنه ، وأجوده ،

تعبيراً واقعياً حياً عن أمهات الفضائل التي صدّق بها - قلباً وعقلاً - مصداقاً لقوله تعالى : « فامّاً من أعطى واتقى ، وصّدّق بالحسنى » اذ لا يُجزىء التصديق بها دون تحقيقٍ لمعانيها ، تعاملًا وسلوكاً . بل ترى القرآن الكريم يقدم العطاء والممل على التصديق بنص الآية الكريمة التي تلونا ، اهتماماً بشأنهما ، مع أن التصديق أمر نفسيّ سابق في الوجود ، كما أسلفنا ، وهذا في نظر العقل والشرع - هو حقيقة الرجاء ، في مفهومه القرآني ، مفرغاً من محتوى « الأماني » تمييزاً حاسماً بينهما ، مصدراً ، ومفهوماً ، وحكماً ، وهو ما سنتناوله بالبحث مفصلاً في العدد القادم ان شاء الله تعالى .

هذا ، وبالله التوفيق !

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
رئيس قسم العقائد والأديان
جامعة دمشق

□ الحواشي :

- | | |
|---|---|
| ١ - الموافقات - ج ٢ - ص ٣٥٨ - وما يليها . | ٢٢ - النساء/ ١٢٠ . |
| ٢ - المرجع السابق . | ٢٣ - النور/ ٢١ . |
| ٣ - أي من مثلي الرجاء والغشية . | ٢٤ - النساء/ ١٢٢ . |
| ٤ - الكهف - ١٠٧ . | ٢٥ - التوبة/ ١١١ . |
| ٥ - النجم/ ٣٩ . | ٢٦ - الكهف/ ١١٠ . |
| ٦ - النساء/ ٧٤ . | ٢٧ - العجر/ ٣ . |
| ٧ - النساء/ ٧٥ . | ٢٨ - الانشقاق/ ٦ . |
| ٨ - الكهف/ ٥ . | ٢٩ - الأعراف/ ١٧٦ . |
| ٩ - العج/ ٤٠ . | ٣٠ - جاء في الحديث الشريف : « المسلم أخو المسلم ، لا يظلمه ولا يسلمه » . |
| ١٠ - المتكوت/ ٦٩ . | ٣١ - سيرة ابن هشام : ج ٢ ص ٥٥ - تحقيق المرحوم الشيخ معني الدين عبد الحميد . |
| ١١ - معمد/ ٣١ . | ٣٢ - الكهف/ ١١٠ . |
| ١٢ - الكهف/ ١١٠ . | ٣٣ - نوح/ ١٣ . |
| ١٣ - الأعراف/ ١٧٦ . | ٣٤ - الكهف/ ١١٠ . |
| ١٤ - الموافقات : ج ٣ ص ٣٥٨ . | ٣٥ - الموافقات - ج ٣ ص ٢٨٥ . |
| ١٥ - البقرة/ ٣٠ . | ٣٦ - الذاريات/ ٥١ . |
| ١٦ - البقرة/ ٢٠٥ . | ٣٧ - الكهف/ ٢ . |
| ١٧ - الأحزاب/ ٣٩ . | |
| ١٨ - النحل/ ٩٦ . | |
| ١٩ - الكهف/ ٤٦ . | |
| ٢٠ - الملك/ ٢١ . | |

٥٤- الزمر/ - جاءت هذه الآية المتضمنة معنى التهويل تالية
للآية السابقة التي تزل البشرى والترجىة على وجه
الوى ما تكون فيه الترجىة ، وهى قوله تعالى : « قل
يا عباده الذين أسرفوا ... »

- ٥٥- آل عمران/ ١٤٧
- ٥٦- الأهلئ/ ١٠
- ٥٧- الحديد/ ٥٧

٥٨- على أنه فى ذكر المؤمنى ، ترجىة ، وفى ذكر الكافرى
تهوىف

- ٥٩- الموافقات : ج ٣ ص ٢٥٨ وما يلىها .
- ٦٠- الكهف/ ١١٠
- ٦١- الأحزاب/ ٣٣
- ٦٢- الليل/ ٥ - ٧

• ٦٣- أى المفعول به للمطاء .

• ٦٤- طه/ ١٢٤

• ٦٥- المائدة/ ٢

• ٦٦- الزلزلة/ ٧

• ٦٧- الاحقاف/ ٩

• ٦٨- الملك/ ٢

• ٦٩- هود/ ٦١

• ٣٨- الاسراء/ ٩

• ٣٩- الزمر/ ١٧

• ٤٠- التوبة/ ٢١

• ٤١- العجبر/ ٣

• ٤٢- النساء/ ١٢٣

• ٤٣- العنكبوت/ ٢ - ٣

• ٤٤- الاسراء/ ٦٥

• ٤٥- الزمر/ ٥٣

• ٤٦- يوسف/ ٨٧

• ٤٧- الاسراء/ ٩

• ٤٨- الزمر/ ٣٩

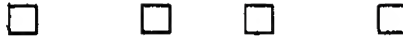
• ٤٩- يوسف/ ١٢

• ٥٠- الموافقات : ج ٣ ص ٣٦١ - للشاطبى .

• ٥١- المرجع السابق - فى الهامش .

• ٥٢- المرجع السابق .

• ٥٣- راجع كتابنا : « المناهج الاصولية ج ١ بحث اللفظ
المفسر .



□ المصادر والمراجع :

أ - القرآن الكريم

ب - السنة الشرىفة

ج - الموافقات فى اصول الشرىفة - للامام الشاطبى

د - سيرة ابن هشام

هـ - خصائص التشريع الاسلامى فى السياسة والحكم - للدكتور محمد فتحي الدرىنى

و - المناهج الاصولية فى الاجتهاد وبالراى فى التشريع الاسلامى - للدكتور محمد فتحي الدرىنى

علماء العرب في النبات في الحضارة العربية الإسلامية

د. عبد الكريم اليافي

يمكن بوجه عام تصنيف العلماء الذين اهتموا بالنباتات في الحضارة العربية الإسلامية
اصنافاً ثلاثة .

١ - يأتي في الصنف الاول اللغويون الذين اتجهوا الى التدوين اللغوي فالتفوا في
النبات كتباً ورسائل في اسماء النبات وانواعه واجزائه وربما قصروا بعض رسائلهم على
نوع واحد منه . اشهرهم عبد الملك بن قريب الاصمعي (ت عام ٢١٣ هـ / ٨٢٨ م) ألف
« كتاب النبات والشجر » و « كتاب النخل والكرم » ولكن هذا الكتاب الثاني مختلف في
صحة نسبه الى الاصمعي ، وابن الاعرابي (ت ٢٣١ هـ / ٨٤٥ م) له « كتاب النبات » ،
وابن السكيت (ت ٢٤٦ / ٨٦٠ م) له « كتاب النبات والشجر » وأبو حاتم السجستاني
(ت ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م) له كتاب « العشب والبقل » و « كتاب الشجر » ، ثم أبو حنيفة
الدينوري (ت ٢٨٢ هـ / ٨٩٥ م) له « كتاب النبات » في ست مجلدات وهو من أجل كتبه .
وما جاء في هذه الكتب والرسائل من كلمات انتقل كله الى المعجمات العربية اللفظية امثال
لسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروزبادي ، وتاج العروس للزبيدي والى
المعجمات المعنوية امثال المخصص لابن سيده .

٢ - المؤلفون الفلاسفة والادباء الذين ادخلوا بحوث النبات في كتبهم الواسعة والعامه
امثال « رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا » (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي)
و كتاب « الاعتبار في الحكمة » لابي البركات البغدادي (ت ٥٤٧ هـ / ١١٥٣ م) وعجائب
المخلوقات لذكرياء القزويني (ت ٦٨٢ هـ / ١٢٨٣ م) ونهاية الأرب لأحمد بن عبد الوهاب
النويري (٧٣٣ هـ / ١٣٣٣ م) وغيرها . . .

٣ - الأطباء والصيدلانيون والنباتيون الذين عُنُوا بالعقاقير الطبية النباتية خاصة
وبالزراعة عامة .

ولقد برع أولئك العلماء في كل ميدان سلكوه من تلك الميادين براعة تذهل الباحثين.
ونحن هنا نريد أن ننوه ببعض الأعلام في هذا المجال الأخير ممن عُنُوا بالنباتات الطبية .

★ ★ ★

ورثت الحضارة العربية تراث الأقوام الخالية العلمي . ولما كان الاسلام يحث
على العلم ويعتبره فرضاً على المرء حرص العرب على نقل ذلك التراث وتأمسه
والزيادة فيه زيادة واسعة . ونرى أنه لم يلق العلم من الحضوة والاهتمام عند
الأمم قاطبة ما لقيه عند العرب في المصورالوسطى ، وأن العلوم التي تلقفوها لم
تشهد عند أمة من الأمم السالفة ما شهدته من تطور على أيدي العلماء الذين نبغوا
في ظلال الحضارة العربية الوارفة . هذا القول يصح إطلاقه في علم النبات خاصة .
فلقد انتشر العرب في الأرض ذلك الانتشار الواسع ونشأت أجيال حصلت لهم خبرة
كبيرة بالنبات ومعرفة دقيقة بها بالاضافة الى ما أخذوه عن كتب اليونان ومعارف
الهنود والفرس والبربر والسريان واللاتين الاسبان وغيرهم .

ولقد كان التراث اليوناني الذي تناقلوه في علم النبات قليلاً بالقياس الى
الفلسفة والطب . فالكتب اليونانية النباتية التي ترجمت عن اليونانية ضئيلة
وأهمها « كتاب النبات » لأرسطو . وقد وضع تفسيراً له نيقولاوس الدمشقي
ونقل هذا التفسير الى العربية اسحاق بن حنين .

و « كتاب الحشائش » كما سماه العرب لديسقوريدس وهو طبيب
حشائشي شامي .

وكتاب في النبات لجالينوس يذكره المؤلفون وينقلون عنه ويبدو أنه قد ضاع
نصه العربي ولم تبق الا الترجمة اللاتينية عن هذا النص .

كتاب ديسقوريدس كان له أبلغ الأثر في تيار الثقافة الصيدلانية العربية
وقد دعاه العرب أيضاً بالمقالات الخمس . مؤلفه نبغ في بلاد الشام فهو من عين زربي
في قيليقيا ، اهتم بالعقاقير الطبية النباتية وساح يبحث عن الحشائش ويتفهم
خواصها مدة طويلة ثم كتب ذلك الكتاب في سنة ٧٨ ميلادية . ونظراً لمكانته عند

المؤلفين العرب واعتمادهم عليه ومناقشتهم لما جاء فيه نخصه بشيء من التفصيل يتعلق بترجمته وبالحرص على استيعاب كل ما جاء فيه . ترجمه بمدينة السلام اصطفن بن بسيل في زمن المتوكل من اليونانية الى العربية وتصفح ذلك حنين بن اسحق فصيح الترجمة وأجازها . « فما علم اصطفن من تلك الأسماء اليونانية في وقته اسماً له في اللسان العربي فسرّه بالعربية وما لم يعلم له في اللسان العربي اسماً تركه في الكتاب على اسمه اليوناني اتكالا منه على أن يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره باللسان العربي ، اذ التسمية لا تكون الا بالتواطؤ من أهل كل بلد على أعيان الأدوية بما راوا وأن يسموا ذلك اما باشتقاق واما بغير ذلك من تواطئهم على التسمية . فاتكل اصطفن على شيوخه يأتون بعده ممن عرف أعيان الأدوية التي لم يعرف هولها اسماً في وقته فيسميها على قدر ما سمع في ذلك الوقت » ، كما ورد في كتاب ابن أبي أصيبعة .

وقد حرص العرب على استقصاء هذا الكتاب في شتى مناطق حضارتهم وانتقل الكتاب الى الأندلس . وقد يكون من المناسب أن نتعرف المراحل التي مر بها هذا الكتاب . فقد أهدى ملك القسطنطينية الى الملك الناصر عبدالرحمن بن محمد بالأندلس هدايا منها كتاب ديسقوريدس مكتوباً بالآغريقية وأرسل اليه بعد ذلك راهباً يدعى نيقولا تعاون هو وجماعة من الأطباء الأندلسيين في تفسير العقاقير الواردة في الكتاب والدلالة على أعيانها . وألف ابن جليل الذي أدرك الراهب نيقولا وجماعته وصحبهم كتاباً في « تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس » ولسنا نعرف بالضبط هل ترجم كتاب ديسقوريدس ترجمة جديدة بالأندلس أو بقي الاعتماد على ترجمة اصطفن بن بسيل وتصحيح حنين لها ثم ادخال بعض التعديل والايضاح على تلك الترجمة .

وكان كتاب ديسقوريدس قد نقله حنين بن اسحاق من اليونانية الى السريانية لرئيس الأطباء بختيشوع بن جبريل ثم نقل الكتاب من السريانية الى العربية أبو سالم الملطي نقلاً فيه شيء من اللفظة السريانية في زمن السلطان أبي بن تمر تاش أحد الملوك التركمانيين في ديار بكر وماردين وميفارقين في القرن السادس الهجري (القرن الذي عاش فيه ابن زهر) . ولما لم تكن الترجمة واضحة

ولا سليمة كلف السلطان نفسه مهران بن منصور بن مهران أن ينقله مرة جديدة الى العربية نقلاً سليماً ودقيقاً .

وأياً كان الأمر فإن كتاب الطبيب الشامي الذي كتبه بالاغريقية غداً مصدراً مهماً بعده لجالينوس وليحيى النحوي ولأمثالهما في الحضارة الاغريقية المتأخرة ، ثم للعلماء والأطباء العرب في المشرق والمغرب فألفوا في الأدوية المفردة كتباً استفادوا فيها من ذلك الكتاب وزادوا عليه زيادات واسعة جداً بما نقلوه عن المصادر الفارسية والهندية وبما توارثوه من المعارف العربية القديمة في هذا الشأن وبما عرفوه هم أنفسهم وما رسوه بخبرتهم وتجاربهم ، وبذلك تجاوزوا تجاوزاً كبيراً تلك المعارف المكتوبة باللغة اليونانية . وقد ألف ابن جلجل نفسه « مقالة في ذكر الأدوية التي لم يذكرها ديسقوريدس في كتابه مما يستعمل في صناعة الطب وما لا يستعمل لكيلا يفصل ذكره » . وقال ابن جلجل : « ان ديسقوريدس أغفل ذلك ولم يذكره أما لأنه لم يره ولم يشاهده عياناً وأما لأن ذلك كان غير مستعمل في دهره وأبناء جنسه » (طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة) .

وبحث المستشرق مكس ميرهوف عن المؤلفين في هذا المضمار ابان الحضارة العربية الاسلامية من خلال كتاب القفطي وكتاب ابن أبي أصيبعة فأحصى منهم مائة وعشرة مؤلفين كتب بعضهم أكثر من كتاب واحد في هذا الموضوع (مقدمة المستشرق لكتاب « شرح أسماء العقار » لموسى بن ميمون) . ومع ذلك بقي كتاب ديسقوريدس ركناً من أركان الصيدلة العربية الاسلامية .

وأكثر المؤلفين ذكروا هذا الكتاب ونوهوا بشأنه ولكنهم في بعض الأحيان نهوا على الزيادات التي زادوها في هذا الميدان .

ولا شك أن الأسماء اليونانية لبعض النباتات دخلت العربية على هذا الطريق وعلى طريق ترجمات كتاب الطبيب المشهور جالينوس التي انضمت معارفها الى التراث الطبي والصيدلاني العربي . وذكرت الكتب العربية أصول تلك الأسماء . ولكن الى جانب بعض الألفاظ اليونانية دخلت ألفاظ فارسية وسريانية وهندية وبربرية واسبانية بحيث أصبح أحياناً للعقار الواحد أسماء متعددة أي

مترادفات تبث البلبلة والحيرة لدى الباحثين والعلماء في الاهتداء اليها اذا غاب عنهم معنى لفظ مرادف عند حرصهم على التدقيق والتحقيق .

وهذا ما حفز العالم الكبير أبا الريحان البيروني أن يعمد في أواخر حياته الى تأليف كتابه « الصيدنة » (ت عام ٤٤٣ هـ / ١٠٥١ م) (ترجمه الى اللغة الروسية مع تحقيق علمي واسع عبید الله كريموف من أذربكستان كما تُرجم الكتاب الى اللغة الفارسية قديماً والانكليزية حديثاً) .

ولما كان أبو الريحان يشارف الثمانين من عمره اذ ذاك احتاج لمن يعاونه في جلب العقار ليتأمله ويصفه عن عيان ، فهو لا يكتفي بالنقل بل يعتمد على المشاهدة والتدقيق فوجد عالماً طبيباً اسمه أبو حامد أحمد بن محمد النهشي كان مديراً لمستشفى أو بيمارستان . وقد نوه بهذه المعاونة اذ قال : « وقد قام بحق المعاونة في اضافة ما معه الى ما معي ودوام السمي في مساءلة من له بصير بالصيدنة بحسب المكان والزمان ثم حمل الأدوية المفردة الى ما قبلي لأصفها عن عيان . ونبه ، وهو المدقق المحقق ، على ما يلحق بالكتب المترجمة من اليونانية الى العربية من تعريف وغموض واستعمال الفاظ أجنبية تستر المراد دون فهم دلالاتها فقال : الا أننا لا نثق بها ولا نأمن التباير في نسخها ، وللتراجمة فيها خيانة أخرى هي ترك ما يوجد في أرضنا من العقاقير وفي لغة العرب اسم لها على حاله باليونانية حتى يحوج بعد الترجمة الى تفسير كالكرفس الجبلي والجزر البري والزرشك^(١) ولحية التيس^(٢) وأمثالها فانهم لم ينقلوها الى العربية » .

وهو يكره الغموض الناشئ عن استعمال الفاظ غريبة كما يكره الاستغلال المالي الذي قد يستغله باعة العقاقير . ويورد قصة وقعت في عصره نذكرها لطرافتها ولقلة شيوع كتاب الصيدنة . يقول : « وفي الاحاطة باسم الدواء الواحد بصنوف اللغات فوائد . وأتذكر أن بعض أمراء خوارزم اعتل وأُنفِذَ اليه من نيسابور نسخة دواء لعلته وعُرضت على الصيادنة فلم يهتد لمقتار واحد فيها الا واحد منهم ذكر أنه عنده واشتري منه بخمسائة درهم صرف خمسة عشر وأخرج اليهم أصل السوسن فاستنكروه وقال : ما بعتكم الا ما جهلتموه من الاسم دون الجسم » .

ودفعاً للغموض ومنعاً للاستغلال وحباً في نشر العلم وايضاح مدلولات
الألفاظ ذكر مؤلف الصيدنة الأدوية المفردة والمقاير في كتابه بلغات عدة
كالرومية والفارسية والسريانية والخوارزمية والسنسكريتية والعبرية وبلهجات
شتى اذ ذاك كالسندية والبخارية والترمذية والبلخية والطخارية وغيرها . فكتابه
يتجاوز مجرد الصيدنة الى صفة معجم متعدد اللغات واللهجات . هذا ولفظا
الصيدنة والصيدلة سواء . ومن المؤسف أن يبقى هذا الكتاب المهم في اللغة العربية
غير مطبوع طبعا محققا وواسع النشر .

من أشهر العلماء الذين اشتغلوا بالطب ثابت بن قره (ت ٢٨٨ / ٩٠١) نشأ
بحران ثم قصد بغداد واشتغل بالفلسفة والطب وله كتاب « المسائل الطبية »
وينسب اليه كتاب « الذخيرة » في الطب . والغالب انه من صنع تلامذته . وبحوثه
تشتمل على ذكر عقاير نباتية كثيرة .

وكذلك من أقدم الأطباء أبو الحسن علي بن ربن الطبري له كتاب « فردوس
الحكمة » استفاد مؤلفه من ترجمات حنين بن اسحاق وتلامذته وهو معلم الرازي
صناعة الطب عاش في القرن الثالث الهجري أو التاسع الميلادي .

وقد فاقه تلميذه أبو بكر الرازي (ت حوالي ٣١١ / ٩٢٣) له تصانيف
جمة تزيد على ٢٣٢ كتاباً ورسالة من أهمها « الحاوي » و « الطب المنصوري »
وكلاهما ترجم الى اللاتينية وفيهما يرد ذكر عقاير متعددة تعتمد في المداواة
والتفذية .

هذا ومن أهم الكتب الطبية على الاطلاق كتاب « القانون » للشيخ الرئيس
ابن سينا معاصر أبي الريحان البيروني . وكتاب القانون هذا الذي تناقلته دور
الطب في الشرق والغرب يشتمل على بحثاواف في الأدوية المفردة والمركبة . وقد
طبع بنصه العربي في رومة عام ١٥٩٣ وهو مركز المراكز في تاريخ الطب
العالمي .

من أقدم من ألف في مفردات الأدوية والعقاير الطبية في المغرب اسحاق بن
عمران وهو بفنّادي الأصل استقدمه زيادة الله بن الأغلب في تونس فاستوطن

القيروان ، وبه ظهر الطب بالمغرب . من كتبه المتعددة كتاب الأدوية المفردة . وقد قتل حول عام ٢٥٢ هـ / ٨٦٥ م .

ثم اسحق بن سليمان الاسرائيلي وهو كحال من أهل مصر قدم القيروان ولازم اسحق بن عمران وتلمذ له . عمره طويلاً . له كتاب الأغذية والأدوية . وكتبه من أوائل الكتب التي ترجمها قسطنطين الافريقي الى اللاتينية . مات عام ٣٢٠ هـ / ٩٣٢ م .

ثم أبو جعفر أحمد بن ابراهيم المعروف بابن الجزار من أهل القيروان وهو من أسرة الجزار المعروفة بالطب فهو طبيب ابن طبيب وعمه أبو بكر طبيب . وكان ممن لقي اسحاق بن سليمان وصحبه وأخذ عنه . وقد شهر بعلمه وفضله ونزاهته . له عدة كتب جيدة يهمنها منها كتابان في الصيدلة هما في الأدوية المفردة ويعرف « بالاعتماد » وكتاب الأدوية المركبة ويعرف « بالبنية » كما أن له كتاباً طريفاً اسمه « طب الفقراء » . وهو رسالة في أبدال الأدوية . هذا وإن الجامعة العربية احتفلت بذكره هذا العام . وقد ترجمت طائفة من كتبه الى اللاتينية وبعضها الى اليونانية . مات عام ٣٩٥ هـ / ١٠٠٤ م .

كتب هؤلاء الأطباء كانت عمدة الطب وركيزته في المغرب وفي اسبانيا . وقد كانت القيروان متألقة بالمعارف والمعلوم .

وقد نبغ في اسبانيا العربية الاسلامية كبار الأطباء الذين اشتغلوا الى جانب الطب بتركيب العقاقير الطبية والتأليف فيها . نوه بهم ابن أبي أصيبعة .

من الذين كتبوا في الصيدلة سميد بن عبد ربه وهو ابن أخي أبي عمرو أحمد ابن محمد بن عبد ربه صاحب العقد الفريد . لسميد هذا من الكتب كتاب الاقرباذين . مات نحو عام ٣٢٨ هـ / ٩٤٠ م .

ولم يخل بعض الأطباء من أن يصححوا أخطاء بعض الكتب السابقة . فقد نشأ عبد الرحمن بن اسحق بن الهيثم القرطبي (وهو غير الحسن بن الهيثم الطبيب والرياضي المشهور) وغدا طبيباً يمني بالعشائش والمفردات ، وكان بين

الجماعة الذين رافقوا نقولا الراهب وصححو ترجمته كتاب ديسقوريدس .
له كتاب « الاقتصاد والايجاد في خطأ ابن الجزار في الاعتماد » . وله أيضاً كتاب
« الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء » . (توفي عام ٣٤٠ هـ - ٩٥١ م) .

واختص بعض العلماء الى جانب علمهم الواسع بخبرة بعض الكتب
القديمة . فلقد كان أحمد بن أبي الأشعث الذي عاش في الموصل خبيراً بكتب
جالينوس مطلقاً على أسرارها وشرح كثيراً منها وهو الذي فصل كل واحد من
الكتب الستة عشر التي لجالينوس الى جمل وأبواب وفصول وقسمها تقسيمات
لم يسبقه الى ذلك أحد . وكذلك فصل بعض كتب أرسطو . ومن كتبه الكثيرة
التي ألفها « كتاب الأدوية المفردة » (ت نحو ٣٦٥ هـ / ٩٧٥) .

ومن الذين ألفوا في الطب وترجموا للأطباء وكتبوا في المفردات وأعانوا على
شرح كتاب ديسقوريدس وأكملوا ما غاب عنه في كتابه لمهدهم ابن جلجل (سليمان
بن حسان) وقد مرت الإشارة الى ما ألف في هذا الميدان . عاش ابن جلجل في أيام
هشام المؤيد بالله . ومات عام ٣٧٢ هـ - ٩٨٢ م .

ومن الأطباء المشهورين في المشرق علي بن العباس المجوسي فارسي الأصل
صنف للملك عضد الدولة فناخرو بن بويه كتاب « كامل الصناعة الطبية » وشهر
بالكتاب الملكي يذكر فيه خواص الأدوية المفردة التي تتألف من العقاقير النباتية
(ت نحو ٤٠٠ هـ / ١٠١٠ م) .

ومن أشهر الأطباء الأندلسيين أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي . كان
طبيباً خبيراً بالأدوية المفردة والمركبة . له كتاب « التصريف لمن عجز عن التأليف »
وهو من أشهر الكتب الطبية وقد توفي سنة ٤١٠ هـ ١٠١٩ م وكتابه ترجم الى
اللاتينية باسم Liber servitoris وكتابه هذا الواسع يبحث الجزء السابع
عشر منه في الأدوية المفردة ، وقد تداول كتابه الأطباء من بعده وذكره في كتبهم .

وكانت الأدوية الناجعة من السلع التي يتاجر بها بين المشرق والمغرب . فقد
ذكر ابن أبي أصيبعة نقلاً عن ابن جلجل أن الطبيب الحراني ورد من المشرق الى
الأندلس « وكانت عنده مجربات حسان بالطب فاشتهر بقرطبة وحاز الذكر فيها

وأدخل الأندلس معجوناً كان يبيع الشربة منه بخمسين ديناراً لأوجاع الجوف فكسب به مالا فاجتمع خمسة من الأطباء واشتروا منه شربة من ذلك الدواء وانفرد كل واحد منهم بجزء يشمه ويدوقه ويكتب ما تادى إليه منه بحسه . ثم اجتمعوا واتفقوا على ما حدسوه وكتبوا ذلك . ثم نهضوا الى الحراشي وقالوا له : قد نفعك الله بهذا الدواء الذي انفردت به ، ونحن أطباء اشترينا منك شربة وفعلنا كذا وكذا وتادى إلينا كذا وكذا . فان يكن ما تادى إلينا حقاً فقد أصبنا والا فأشركنا في علمه فقد انتفعت . فاستعرض كتابهم فقال : ما أعدتكم من أدويته دواء ، لكن لم تصيبوا تعديل أوزانه . وهو الدواء المعروف بالمفيث الكبير فأشركهم في علمه وعرف من حينئذ بالأندلس . » والغلاصة أنهم بالتعبير الحديث أحسنوا تحليل المعجون تحليلاً كيفياً ولم يستطيعوا تحليله تحليلاً كميّاً .

ومن العلماء الأطباء الذين ألفوا بالأندلس في الأدوية عبد الرحمن بن محمد ابن وافد اللخمي . كان في أيام ابن ذي النون بمدينة طليطلطة وتوزّر له .

نقل ابن أبي أصيبعة عن القاضي صاعد أن ابن وافد « تمهّر بعلم الأدوية المفردة حتى ضبط منها ما لم يضبطه أحدي عصره وألف فيها كتاباً جليلاً لا نظير له جمع فيه ما تضمن كتاب ديسقوريدس وكتاب جالينوس المؤلفان في الأدوية المفردة ورتبه أحسن ترتيب . قال : وأخبرني أنه عانى جمعه وحاول ترتيبه وتصحيح ما ضمنه من أسماء الأدوية وصفاتها وأودعه آياه من تفصيل قواها وتحديد درجاتها نحواً من عشرين سنة حتى كمل موافقاً لفرضه وتم مطابقاً لبنيته . وله في الطب منزع لطيف ومذهب نبيل وذلك أنه كان لا يرى التداوي بالأدوية ما أمكن التداوي بالأغذية أو ما كان قريباً منها ، فإذا دعت الضرورة الى الأدوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل الى التداوي بمفردها ، فان اضطر الى المركب منها لم يكثر التركيب بل اقتصر على أقل ما يمكنه منه . له نوادر محفوظة وغرائب مشهورة في الإبراء من العلل الصعبة والأمراض المخوفة بأيسر العلاج وأقربه . وقد توفي عام ٤٦٧ هـ / ١٠٧٤ م .

ومن الذين تألقوا في الطب يحيى بن جزلة البغدادي توفي في بغداد عام (٤٩٣ هـ / ١١٠٠ م) كان امام الطب في عصره له كتاب « منهاج البيان فيما

يستعمله الانسان» رتبته على الحروف وجمع فيه أسماء الحشائش والمقاقير والأدوية وقد ترجم الى اللاتينية .

وفي بلدة دانية بشرق الأندلس نبغ أبو الصلت أمية بن عبد العزيز في صناعة الطب وغيرها من العلوم وكان أديباً ممتازاً وشاعراً مجيداً . له كتاب في الأدوية المفردة توفي سنة ٥٢٩ هـ / ١١٣٥ م .

وأمية هذا ظهر في القرن السادس الهجري أهم عصور الأندلس علماً وثقافة وحضارة وقد تتابع بعده كوكبة من العلماء والفلاسفة والأطباء تطاير صيتهم . ومن أبرزهم أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة ، علامة وقته وأوحد زمانه . من كتبه الطبية « كلام على شيء من كتاب الأدوية لجالينوس » و « كتاب التجريبتين على أدوية ابن وافد » . اشترك في تأليف هذا الكتاب ابن باجة وأبو الحسن سفيان . توفي ابن باجة ٥٣٣ هـ / ١١٣٩ م . ومن تلاميذه القاضي ابن رشد .

أبو الوليد هذا مولده ومنشؤه بقرطبة وقد اشتهر بتمحيصه أقوال أرسطو وشرحه لها واتباعه أياها ، وترك أثرًا ضخمًا في التفكير الأوربي بعدما نقلت كتبه وأراؤه الى اللاتينية فاثَّرت في كبار مفكرها ولا سيما القديس توماس الاكوينى . ولكنه كان أيضاً متميزاً في علم الطب . وله في الطب كتاب الكليات . يبحث السفر الخامس من الكليات الأدوية والأغذية . ولا بن رشد أيضاً تلخيص كتاب المزاج لجالينوس وتلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس وتلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس ومقالة في الترياق ، الى جانب كتبه الأخرى الكثيرة . توفي ابن رشد ٥٩٤ هـ / ١١٩٨ م .

وقد يشتهر المرء بعلم ولكنه يمارس أيضاً آخر ويؤلف فيه . فلقد شهر الشريف الادريسي بكتابه الجغرافي الواسع « نزهة المشتاق في اختراق الآفاق » ولكنه اهتم بالنبات وله كتاب يذكره المؤلفون وهو « الجامع لأشتات النبات » ، ومن المعلوم أن الادريسي عاش رديحاً في بلاط روجار الثاني ملك صقلية مقرباً مكرماً (ت ٥٦٠ هـ / ١١٦٦ م) .

ومن كبار علماء الزراعة يحيى بن محمد بن العوام الاشبيلي . له كتاب « الفلاحة الأندلسية » ورسالة في تربة الكرم (ت نحو ٥٨٠ هـ / ١١٨٥ م) . وقد نوه بطريقة التنقيط في ري النبات . وقد سبق العرب الى هذه الطريقة .

وقد تتردد الموهبة في التحقق ولكنها تظهر أخيراً كثيرة المسالك . فلقد كان أبو الفضل بن عبد الكريم المهندس « في أول أمره نجاراً وينحت الحجارة أيضاً وكان تكسبه بصناعة النجارة وله يد طولى فيها » كما يذكر ابن أبي أصيبعة وكان منشؤه بمدينة دمشق . ثم بدأ يهتم بالرياضيات ليزداد علماً وتجويداً في صناعة النجارة ثم اشتغل بصناعة النجوم وعمل الزيجات ، ثم اهتم بصناعة الطب وبرع فيها ومما ألّف كتاب في الأدوية المفردة على ترتيب حروف أبجد . توفي عام ٥٩٩ هـ / ١٢٠٢ م .

لا غرو بعد هذا العرض أن يستبين التقديم الكبير الذي تقدمه علم الطب ولا سيما البحوث التي تتناول الأدوية والمقاقير . وذلك أن الأطباء العرب المسلمين كانوا يعتقدون مضمون الحديث الشريف : « ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء » . فكانوا يلتمسون الشفاء في المقاقير الموجودة على الأرض من معدنيات ونبات على وجه الخصوص . ولذلك اشتدت عنايتهم بالحشائش وتلقفوا خصائصها من مختلف المصادر ولا سيما اليونانية وبحثوا هم أنفسهم في الأقطار وجربوا ما استطاعوا حتى فاقوا الأمم جميعاً قبلهم ولمهدهم .

في هذا العصر الغني بالثقافة والثري بالعلوم ظهر بالأندلس بيت بني زهر الطبي وبرز بينهم مؤلف في المقاقير الى جانب تأليفه في الطب وهو أبو العلاء بن زهر أبو مؤلف كتاب التيسير . كتب في هذا الموضوع كتاب « الخواص » وكتاب « الأدوية المفردة » ومقالة في الرد على ابن سينا في مواضع من كتابه في الأدوية المفردة ، ألفها لابنه أبي مروان ومقالة في بسط رسالة يعقوب بن اسحق الكندي في تركيب الأدوية . فلا غرو أن رسخ هذا الميل العميق في نفس ولده الألمي وهو ميل استحوذ عليه الاستحواذ كله .

وفي زمن أبي العلاء هذا وصل كتاب القانون لابن سينا الى المغرب . حمل نسخة منه تاجر أتى بها من العراق الى الأندلس بولغ في تحسينها وأتحف بها

أبا العلاء تقرباً إليه ولم يكن هذا الكتاب وقع إليه قبل ذلك . يروى أنه لما تأمله « ذمه واطرحه ولم يدخله خزانة كتبه وجعل يقطع من طوره ما يكتب فيه نسخ الأدوية لمن يستفتيه من المرضى » . وأغلب الظن عدم صحة هذه الرواية التي أريد بها اظهار نبوغ طبيب متفوق لمهده . والا كيف يكتب مقالته في الرد على ابن سينا وهي التي اشرنا اليها آنفاً . توفي أبو العلاء عام ٥٢٥ هـ / ١١٣١ م .

وخلفه ابنه عبد الملك أبو مروان ت ٥٥٧ هـ / ١١٦٢ م أعظم أطباء عصره ألف عدة كتب من أشهرها كتاب «الأغذية» وكتاب « التيسير في المداواة والتدبير » ذكر فيه كثيراً من الأدوية المفردة التي تتألف من عقاقير نباتية وقد نشرته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم سنة ١٩٨٣ .

وفي الأندلس ظهر أحمد بن محمد الغافقي المتوفى عام ٥٦٠ هـ . كان طبيباً وعقاقيرياً بل من أكبر علماء النبات . من تصانيفه كتاب « الأدوية المفردة » . وكتابه كان غذاء سائغاً في التأليف لمن جاء بعده ولا سيما لابن البيطار .

وكذلك نشأ موسى بن ميمون في الأندلس وتوفي في القاهرة عام ٦٠٥ هـ / ١٢٠٤ م مؤلف كتاب « شرح أسماء العقار » الذي نشره المستشرق مكس ميرهوف .

ثم جاء العشاب ابن الرومية أحمد بن محمد الاشبيلي ويدعى أيضاً بالنباتي . زار مصر والشام والعراق والحجاز مدة سنتين يأخذ عن شيوخها الحديث وعن منابتها الأعشاب . فاق أهل زمانه في معرفته بالنبات وتمييز العشب . توفي عام ٦٣٧ هـ / ١٢٣٩ م له « تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس » و « أدوية جالينوس » و « الرحلة النباتية » يصف فيها رحلته العلمية .

ومن الأطباء الموسوعيين الشيخ موفق الدين عبداللطيف البغدادي ويعرف بابن اللباد سافر في بلاد كثيرة له كتاب « حقيقة الدواء والغذاء » . وله كتاب آخر في النبات وكتاب اختصر فيه كتاب أبي حنيفة الدينوري (ت ٦٣٩ هـ / ١٢٤١ م) .

ومن أبرز علماء النبات العرب رشيد الدين بن أبي الفضل الصوري من أطباء الشام ومن أعلمهم . ولد بمدينة صور ونشأ بها ثم انتقل عنها واشتغل بصناعة

الطب وبرز فيه ومن أساتذته الشيخ موفق الدين عبداللطيف البغدادي . ومن تلامذته ابن أبي أصيبعة . يذكر عنه تلميذه هذا « أنه كان يستصحب مصوراً ومعه الأصباغ والليق' على اختلافها وتنوعها . فكان يتوجه الى المواضع التي بها النبات مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التي قد اختص كل منها بشيء من النبات فيشاهد النبات ويحققه ، ويريه للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه وأصوله ويصور بحسبها ويجهد في محاكاتها ، ثم أنه سلك أيضاً في تصوير النبات مسلكاً مفيداً ، وذلك أنه كان يري النبات للمصور في ابلان نباته وطراوته فيصوره ، ثم يريه اياه أيضاً وقت كماله وظهور بزره فيصوره تلو ذلك ، ثم يريه اياه أيضاً في وقت ذواه ويبسه فيصوره ، فيكون الدواء الواحد يشاهده الناظر اليه في الكتاب وهو على أنحاء ما يمكن أن يراه في الأرض فيكون تحقيقه له أتم ومعرفته له أبين » . له كتاب « الأدوية المفردة » . وهو كتاب بدأ بعمله في أيام الملك المعظم (الأيوبي) وجعله باسمه واستقصى فيه ذكر الأدوية المفردة وذكر أيضاً أدوية اطلع على معرفتها ومنافعها لم يذكرها المتقدمون كما نوه بذلك ابن أبي أصيبعة (توفي السوري ٦٣٩ هـ / ١٢٤١ م) .

وأهم الموسوعات المتأخرة في هذا الميدان خلال القرن السابع الهجري كتاب « الجامع لمفردات الأدوية والأغذية » لابن البيطار (عبدالله بن أحمد) . وهو كتاب واسع الشهرة والانتشار . وابن البيطار ما ليقي " أندلسي هاجر الى دمشق وأقام فيها حيث توفي عام ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م . وهو أستاذ ابن أبي أصيبعة .

موضوع الكتاب كما كتب مؤلفه في المقدمة « الأدوية المفردة نذكر فيه ماهياتها ومنافعها ومضارها وأصلاح ضررها والمقدار المستعمل من جرورها أو عصارتها أو طيينها والبدل منها عند عدمها » . ونظراً لمكانة الكتاب نورد مزاياه كما نوه بها المؤلف حين سماها بالأغراض ، ولعلنا نعطي بذلك نمطاً من بيان المؤلفين القدماء وحسن تدقيقهم .

« الغرض الأول لهذا الكتاب استيعاب القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام والاستمرار عند الاحتياج إليها في ليل كان أو نهار ، مضافاً الى ذلك ذكر ما ينتفع به الناس من شعار أو دثار ، واستوعبت فيه جميع ما في

الخمس المقالات من كتاب الأفضّل ديسقوريدس بنصيب وكذا فعلت بجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست المقالات من مفرداته بنصه ثم ألحقت بقولهما من أقوال المحدثين في الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية ما لم يذكره ووصفت فيها عن ثقات المحدثين وعلماء النباتيين ما لم يصفاه ، وأسندت في جميع ذلك الأقوال الى قائلها ، و عرفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها ، واختصت بما تم لي به الاستبّداد وصح لي القول فيه ووضع عندي عليه الاعتماد .

الفرض الثاني صحة النقل فيما أذكره عن الأقدمين وأحرره عن المتأخرين .
فما صح عندي بالمشاهدة والنظر وثبت لدي بالخبر لا بالخبر ادخرته كنزاً سرّياً ، وعددت نفسي عن الاستعانة بغيري فيه سوى الله غنياً . وما كان مغالفاً في القوى والكيفية والمشاهدة الحسية في المنفعة والماهية للصواب والتحقيق أو أن ناقله أو قائله عدلاً فيه عن سواء الطريق نبذته ظهرياً ، وهجرته ملياً ، وقلت لناقله أو قائله : لقد جئت شيئاً فرياً . ولم أّحّاب في ذلك قديماً لسبقه ، ولا محدثاً اعتمد غيري على صدقه .

الفرض الثالث ترك التكرار حسب الامكان الا فيما تمس الحاجة اليه لزيادة معنى أو تبيان .

الفرض الرابع تقريب مأخذه بحسب ترتيبه على حروف المعجم مقفّى ليسهل على الطالب ما طلب من غير مشقة ولا عناء ولا تعب .

الفرض الخامس التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لتقدم أو متأخر لاعتماد أكثرهم على الصحف والنقل واعتمادى على التجربة والمشاهدة حسبما ذكرت قبل .

الفرض السادس في أسماء الأدوية بسائر اللغات المتباينة في السمات مع أني لم أذكر فيه ترجمة دواء الا وفيه منفعة مذكورة أو تجربة مشهورة . وذكرته كثيراً منها بما يعرف به في الأماكن التي تنبت فيها الأدوية المسطورة كالألفاظ البربرية واللاطينية وهي أعجمية الأندلس اذ كانت مشهورة عندنا وجارية في

معظم كتبنا ، وقيدت ما يجب تقييده منها بالضبط وبالشكل والنقط تقييداً يؤمن معه من التصحيف ويسلم قارئه من التبديل والتحريف اذ كان أكثر الوهم والغلط الداخل على الناظرين في الصحف انما هو من تصحيفهم لما يقرؤونه أو سهو الوراقين فيما يكتبونه ، وسَمَّيْتُهُ الجامع لكونه جمع بين الدواء والغذاء واحتوى على الغرض المقصود مع الإيجاز والاستقصاء » .

في هذا النص الذي أوردناه - وان تطاول - بيان كاف للمنهج العلمي الدقيق الذي سلكه المؤلف . على أن قراءة الكتاب وتأمله أكثر ايضاحاً لمزاياه وأغراضه . ولا بن البيطار كتاب آخر مشهور وهو « المُفْنِي في الأدوية المفردة » .

ومن الكتب المتداولة في هذا الشأن كتاب « المعتمد في الأدوية المفردة » مؤلفه شرقي ، وهو الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول الفساني التركماني صاحب اليمن المتوفى سنة ٦٦٤ هـ / ١٢٩٥ م استخرجه من كتاب ابن البيطار ومن كتاب ابن جزلة المعروف بالمنهاج ومن كتاب حسن بن ابراهيم التفليسي ومن ابدال الزهراوي وابدال أحمد بن ابراهيم بن أبي خالد المعروف بابن الجزار ، كما يذكر مؤلفه ذلك في مقدمته ، وقد حقق وطبع عدة مرات ، ولذلك آثرنا ذكره .

ثم جاء في القرن العاشر المؤلف السوري الضرير داود الأنطاكي وكتب كتابه المشهور « تذكرة أولي الألباب والجامع للمعجب المعجاب » . عاش في القاهرة وتوفي في مكة عام ١٠٠٨ هـ / ١٦٠٠ م .

وهكذا يستبين ازدهار التأليف في مجال الصيدلة والتحري عن خصائص العقاقير والحشائش الطبية ازدهاراً قل مثيله وهو عنوان فخر للعلماء العرب . وقد أخذ عنهم علماء الغرب حين ترجموا كتبهم الى اللاتينية وهكذا دخلت ألفاظ كثيرة الى اللاتينية المتأخرة على طريق هذه الترجمات بالاضافة الى المعلومات المهمة في هذا الميدان .

ان أفضل ما في العلم العربي اعتماد التجربة فهي المحك الناصع والفيصل

القاطع . وهذا ما وجه العلم الانساني وجهة جديدة تجاوزت العلم اليوناني وغيره . ولعل أجمل ما نختم به هذه المجالة قول أبي مروان عبد الملك بن زهر في كتابه التيسير (ص ٣٢٦ - ٣٢٧) : « كل ما ذكرته في كتابي هذا وأثبتته لا شك أنه سيروم من يتمسف تزيفه بالكلام وأنا أحاكمهم كنت حياً أو ميتاً الى التجربة . فان الكلام يدخله الصدق والكذب . والحُجج منها ما هو برهان ومنها ما هو اقناع ومنها ما هو سفسطة ومنها ما هو تخيل . والبرهان هو ميزان حق في الحجج . لكن كثيراً ما تدخل فيه أقوال اما جدلية اقناعية واما سفسطة واما أقوال تخيلية . وليس يفرق بين الأقوال الا البصير بعلم المنطق وخاصة ان كان بصيراً بعلم الطب فعينئذ يمكنه أن يميز الحق من الباطل فيما يكون له بالطب مُعلّق . وكثيراً ما قد يُموّه عليه من شأنه اللجاجة . والتجربة وحدها هي التي تثبت الحقائق وتذهب الباطل » .

د. عبد الكريم اليافي



مركز تحقيقات تاريخ العلوم والدراسات

□ العواشي :

٢ - لعية التيس هو باللاتينية
tragopogon pratensis
ومعناها لعية التيس ترجمة عن العربية
Compositae وهو من الفصيلة المركبة
وهو بالفرنسية
salsifis des près, barbe de bouc
وبالانكليزية
yellow goat's beard
له جذور تطبخ وتؤكل

١ - زرشك هو باللاتينية
berberis vulgaris
من فصيلة البرباريسيات
berberidaceae
وهو بالفرنسية
vinettier, épine-vinette
وبالانكليزية
pipperidge, berberry, barberry
ويقال له انبرباويس واثرار

محاضرة في مغزى الهجرة النبوية

رضا صافي

أيها السادة الكرام :

السلام عليكم وأسعد الله مساءكم :

وبعد . فقد ساءلت نفسي - حين دعيت الى المشاركة في هذا الحفل الكريم - : لماذا نحتفل باحياء ذكرى الهجرة النبوية ، على صاحبها أفضل صلاة وأتم تسليم ؟؟ ورحت أفكر في الجواب الصحيح أو المقنع ، على الأقل . فذكرت أن أساتذتنا في دروس الرياضيات ، يرحمهم الله ، كانوا يلغظوننا بعض الطرق في حل المسائل الهندسية ، ومنها أن نفرض المسألة المراد حلها معكوسة ، ثم نبرهن أن العكس يناقض إحدى النظريات أو القواعد الهندسية الثابتة ، وبذلك نتوصل الى اثبات صحتها . فالفيتني مسوقاً الى اصطناع تلك الطريقة في الاجابة عن السؤال الذي طرحته على نفسي ، فقلت :

ان الهجرة حادث تاريخي ثابت ، أدت اليه أسباب معينة معروفة ، وتنتج عنه نتائج معينة معروفة أيضاً . فلو افترضنا أن هذه الهجرة لم تقع في التاريخ ، إما لانعدام أسبابها وإما لنجاح الموانع التي قامت للحيلولة دونها ، فما عسى أن يؤثر ذلك في اتجاه التاريخ الاسلامي والعربي حين ذاك ؟؟

معروف أن الهجرة النبوية وقعت بعد ثلاث عشرة سنة من البعثة ، وهذا يعني أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يهاجر الا بعد أن ينس يأساً قاطعاً من دفع الأسباب التي

حملته على الهجرة ، وبعد أن استنفد كل وسيلة لهداية سادات قريش وزعمائها فلم يفلح . وعلى هذا فإن افتراض انعدام أسباب الهجرة غير معقول ولا يصح أن يبنى عليه أي بحث ، ولا سيما والرسول نفسه يقرر هذه الحقيقة ، عند خروجه من مكة ، بوقوفه على نشز واتجاهه الى البيت الحرام قائلاً : « والله انك لأحب أرض الله اليّ ، وانك لأحب أرض الله الى الله ، ولولا أن أهلك أخرجوني ما خرجت منك » .

لندع هذا الافتراض ، اذن ، ولنتصور قريشاً نجحت في منعه من الهجرة ، بحجسه أو قتله ، فماذا كانت تكون النتائج يا ترى ؟؟

أما في مكة ، فقد كان عدد المسلمين من القلة بحيث لم يكن عسيراً على قريش أن تقضي عليهم بفتنة من تستطيع فتنته وإبادة من يؤثر الاستمساك بدينه والحرص على عقيدته . وأما في يثرب فقد كان عددهم أقل من أن يستطيع الثبات أمام مكر اليهود وكيد الخصوم من قومهم الذين لم يدخل الايمان قلوبهم بل هم نافقوا تفاقاً حتى بعد هجرة الرسول وبعد أن قويت شوكة الاسلام في بلدهم . ومن هذا نستنتج أن اخفاق الهجرة كان معناه القضاء على الاسلام في مهده ، واذا شئنا أن لا نكون مغالين في حكمنا ، قلنا : ان الدعوة التي جاء بها محمد عليه السلام وسلخ ثلاثة عشر عاماً في بثها ونشرها في مكة ، ثم في الفاء شعاع منها على مدينة يثرب ، كان لا بد لها من أن تترك بعض الأثر في تلك البيئة ، ولكنه أثر محدود وضيئ ومعرض للعبث والتشويه . فالدين لم يكن قد اكتمل ، والتشريع الذي تمّ بعد الهجرة وتنظيم الحياة في كل وجوها ومظاهرها لم يكن قد بدىء بهما حتى تاريخ الهجرة .

فالهجرة ، اذن ، هي التي ثبتت دعائم الإسلام وأتاحت له أن ينتشر في أقطار الأرض ، ويمع الكون من أقصاه الى أقصاه . فكل مسلم في هذا الكون الفسيح مخلص لاسلامه معتر بالانتماء اليه معتبر أنه نعمة من الله بهاعليه ، جدير بأن يذكر أنه لولا الهجرة ما كان مسلماً ولا فاز بهذه النعمة ، وحريّ ، بمبذلك ، أن يعطي ذكراها ما تستحقه من تقديس واعظام .

ولنتصور قريشاً ، مرة أخرى ، نجحت في منع الرسول من الهجرة ، فماذا كانت تكون النتائج بالنسبة للأمة العربية يا ترى ؟؟

ليس من شك في أن ذلك كان يقضي على كل الأحداث التاريخية التي نتجت عن الهجرة، فلا سرايا الرسول كانت تقع ولا غزواته ، ولا عهد الحديدية كان يحدث ولا فتح مكة ، ولا دخول قريش في دين الله كان ينهم ولا توحيد الجزيرة العربية . وأخيراً لو أن قريشاً نجحت في منع الرسول من الهجرة لحالت بنجاحها هذا دون ذلك. الفتح العربي الباهر ، الذي تزعمته فيما بعد وحملت ألوته ونادت جحافلهم . ومعنى ذلك أن هذا الوطن العربي الكبير ، الممتد من سيف بحر الظلمات الى شواطئ الخليج العربي ومن سفوح طوروس الى مياه المحيط الهندي ، ما كان يكون وطناً عربياً لولا الهجرة، ولكان هذا الوطن اقتصر على ما يعرف عنه الفرس والروم ، والأحباش أيضاً ، من شبه الجزيرة العربية، ولكانت الأمة العربية اليوم ، اذا أبقت عليها أحداث الزمن وتقلبات الأيام ، بقايا قبائل بادية متوحشة نافرة ، كالهنود الحمر في أمريكا ، أو قبائل الفجر المتفرقة في شتى أقطار الأرض .

فكل عربي في هذا الكون العربي الفسيح اليوم ، مخلص لعروبه معتز بالانتماء اليها فخور بمجادها ، جدير بأن يذكر أنه لولا الهجرة لم يكن عربياً ، وحري ، بعد ذلك ، أن يعطي ذكراها ما تستحقه من تقديس واعظام .

ولنتصور قريشاً ، مرة ثالثة ، نجحت في منع الرسول من الهجرة ، وحالت بذلك دون انتشار الاسلام والعروبة في أقطار الأرض ، فماذا كانت تكون النتائج بالنسبة للحضارة العالمية يا ترى ؟؟

المعروف الثابت أن شعلة الثقافة ، اذ ذاك، كانت تتنازعها هوج الرياح ، وأن منار الحضارة الانسانية والعالمية كان مهدداً بالخبوة والانطفاء ، وأنه لم يكن لهذا ولا لتلك من ملجأ الا في أمة فنية ناهضة متوقدة الذهن مفتولة السواعد . ولم تكن هذه الشروط متحققة في أممي الفرس والروم اللتين كانتا تتنازعان السيطرة على العالم في ذلك الحين ، ولكن اسلام العرب واتحادهم جسيماً تحت لواء هاديهم وأصحابه من بعده ، ونهضتهم تلك النهضة الجبارة ، كل ذلك جعل منهم الأمة المؤهلة لحماية شعلة الثقافة من عصف تلك الرياح الهوج ، وصون منار الحضارة الانسانية من أن ينطفئ وينهار .

ولقد قامت الأمة العربية بهذه المهمة على أتم وجه ، فحفظت تراث الانسانية ورعته ، وغذته بفيض عقولها ونمته، وقطعت به أشواطاً بعيدة في مضمار التقدم والارتقاء لم يكن متاحاً

لغيرها أن تقطعها في تلك الحقبة من الزمان . ثم أسلمته الى من وليها من الأمم ، تراثاً قيماً ما تزال آثاره بادية في الحضارة العالمية حتى يومنا هذا ، لا يستطيع نكرانها أو الحط من قيمتها الا شعوبي يأكل الحقد شغاف قلبه ، أو جاهل مخدوع أضله التقليد الأعمى أو بهره البهرج الزائف .

فكل مثقف ومتحضر في هذا الكون الفسيح ، مخلص للثقافة الصحيحة والحضارة الحق ، معتر بالانصاف بهما ، جدير بأن يذكر أنه لولا الهجرة المحمدية وما أنتجت من انتشار العروبة والاسلام لم يكن مثقفاً ولا متحضراً ، أو أن ثقافته وحضارته لم تكونا في مستواهما الحالي ، على الأقل ، وحرى ، بعد ذلك ، أن يعطي ذكراها ما تستحقه من تقدير واحترام .

أيها السادة :

أتراني أجبت عن السؤال الذي طرحته على نفسي الاجابة الصحيحة أو المعقولة على الأقل؟؟ أمّا أنا فأزعم أن قد فعلت . وهذا ما يحفزني على أن أقول لصديقي المثقف المتحضر من غير العرب والمسلمين : مهلاً يا صديقي ولا تتهمني بالتعصب الديني أو العرقي لاحتفالي بهذه الذكرى ، فان لك منها نصيباً وافياً ، ومن حق الوفاء عليك أن تشاركني الاحتفال بها . وأن أقول لأخي العربي غير المسلم : مهلاً يا أخي العربي ولا ترمني بالتعصب الديني لاحتفالي بهذه الذكرى ، فان لك منها - كعربي أبهم أجداده في بناء حضارة أمتهم - النصيب الأوفى ، وجدير بك أن تشاركني الاحتفال بها . وأن أقول لأخي المسلم ، أي كان موطنه أو لسانه : مهلاً يا أخي ولا تقذفني بالعنصرية ، فانت لولا الهجرة المحمدية ما أدري كيف كنت تكون اليوم ، فمن شكر النعمة عليك أن تشاركني الاحتفال بذكراها . وأن أقول لأخي العربي المسلم المثقف المتحضر : مهلاً يا أخي ولا تلمزني بالرجعية والجمود لاحتفالي بهذه الذكرى فان لك فيها كل الفخر كعربي مسلم مثقف متحضر ، وان لها عليك كل الفضل كعربي مسلم مثقف متحضر أيضاً ، فهلم اليّ ، أو أدعني اليك ، تعاون على احيائها والاستفادة من مغزاها وايفائها ما تستحقه من تقديس واعظام .

أراك يا أخي العربي - مسلماً وغير مسلم - تحتفل بذكريات لا تربطك بها الا رابطة الاعجاب بها أو بأهلها ، وتزعم لي أن الحق يقضي علينا بأن نعترف الفضل لذويه ، وأن لا ننكر أمجاد غيرنا من الأمم ، وأن لا نبخس الناس أشياءهم . . . وأنا أشاركك هذا كله يا أخي . . . ولكنني أسأل ضميرك الحي : هل يقضي علينا الحق أن نزدري فضل أمتنا

لنعرف الفضل للآخرين ؟ وأن تنكر أمجادنا أو تنتكر لها في سبيل الاعتراف بأمجاد الآخرين ؟ وأن نبخس تاريخنا حقه لثلاث نخس الناس أشياءهم ؟؟ وهل أجدى على الإنسانية أن نخدمها حيارى مائمين قد بتء ما بيننا وبين ماضيها بارادتنا ولم نستطع أن نتشغل وضع غيرنا من الأمم لأن طبيعة الحياة تأبى ذلك ، من أن نخدمها أمة واعية متماسكة تستطيع أن تسهم في ميدان النضال بسهم وأن تدلي ، في مجال الحجة والمقال ، برأي ؟؟ لا تقل لي : ذلك غير ممكن لأننا ، اليوم ، أمة متفسخة متباعدة . فأقول لك : ان هذا الجواب دليل على الكسل وعدم الثقة بالنفس ، رغم كل مظاهر النشاط التي تبديها . فالممول الذي تحاول أن تهدم به مجتمعك المتفسخ البالي ، كما تزعم ، يكون أجدى وأنفع لو نقضت به ما تراكم على تراثك القومي العظيم من جهالة وظلم وشعبوية ، والمطمرد الذي تحمله لتقوم به بناء مجتمعك الحديث ، يكون أفعل وأكثر نفعاً لو استعملته في احياء ذلك التراث وتنقيته وتسويته واقامة مجتمعك الحديث على أسسه الراسخة . ولا عليك ، مع ذلك ، أن تستعير لبنائك الحديث لبنة أو بضع لبنات لا تجد ما يقوم مقامها في تراثك ، شريطة أن تحتفظها وتسويها حتى تلائم مجموع بنائك الحديث وتجانسه ، والا كانت كالرقعة في الشوب ، لا فقرأ سترت ولا ذوقاً أرضت . ولا يشفع لها أن تكون من ديباج ، فانما هي رقعة مهما زوقت لها من أسماء .

قد تقول لي : ان تراثنا قائم على الدين ، والأديان روحية تدعو الى التواكل وتعتمد على المعجزات وتؤمن بالمغيبات ، وهذا ما لا يتلاءم مع تطورات الحضارة وما آلت اليه في القرن العشرين

وأنا أقول لك : ليس الاسلام كما يزعم لك الحاقدون الموتورون ، بل الطامعون الشرهون . وهذه حادثة الهجرة ، وحدها ، فادرسها دراسة صحيحة تخرج منها بالدليل القاطع على ما أقول .

لعلك لا تنكر أن محمداً عليه الصلاة والسلام كان يثق كل الثقة بوعده ربه أنه منجيه ومبلغه مأمنه ، وأنه لم يطمئن (أبا بكر) وهما في الغار جزافاً حين قال له : « لا تحزن ان الله معنا » . وحين سأله : « يا أبا بكر ا ما ظنك باثنين الله ثالثهما ؟؟ » . أجل انه لم يقل ذلك جزافاً بل هو كان مؤمناً به كل الايمان .

إذا كنت لا تنكر هذا ، فهات قل لي كيف أعدّ الرسول ، نفسه ، العدة لهذه الهجرة وكيف نفذها وكيف احتاط لنفسه وللمؤمنين بكل ما يقتضيه العزم والتدبير ويوجبه الحزم وحسن التقدير ؟؟ ألم يأمر أتباعه بالهجرة على خفية ، وأن يهاجروا فرادى أو في جماعات صغيرة ، لئلا يلتفتوا اتّباع خصومهم اليهم إذا ما خرجوا جماعة واحدة ، فيحولوا دون بغيتهم أو يبيدوهم جملة إذا أمكنتهم منهم فرصة وهم مجتمعون ؟؟ ألم يكتّم موعد هجرته حتى من صديقه وصديقه ورفيقه في رحلته (أبي بكر) ولم يكشف له عنه إلا ساعة عزم على الرحيل ؟؟ ألم يأمر (علياً) أن ينام في فراشه مرتدياً برده الأخضر ليوهم محاصريه ومريدي قتله أنه ما يزال في قبضتهم ، أن كانوا ينظرون من الشقوق والخصاص فيرون في فراشه شخصاً مرتدياً برده المعروف فيحسبونه أياه ؟؟ ألم يعمد إلى تضليل مطارديه ، بتكبّه طريق (يثرّب) القاصد في شمال مكة ولجوئه إلى (غار ثور) في أقصى جنوبها ؟؟ ألم يأمر راعي أغنام أبي بكر ، الذي كان يروح على الغار بغنمه ، بأن يقتني بالغنم آثار أقدام عبدالله بن أبي بكر منصرفة من الغار ليطمس تلك الآثار ؟؟ ألم يمتكث في الغار ثلاثة أيام حتى استيقن من يأس مطارديه منه ورجع خلو الطريق منهم وامكان نجاته من مطاردتهم ؟؟ ألم يطلب إلى دليله أن يسلك به إلى (يثرّب) طريقاً غير مألوف ، مبالغته في الحذر والحيلة ؟؟ فعلام فعل ذلك كله وهو ، كما أسلفت ، واثق من وعد ربه له بالنجاة وبلوغ مأمته ؟؟ ألم يكن من المنتظر أن يخرج تحت سمع قريش وبصرها متوكلاً على الله ، إذا كان التوكل كما يريد البعض أن يفسره ؟؟

لقد أجاب النبي نفسه عن هذا السؤال حين أتاه أعرابي قائلاً : « يا رسول الله ! اني لتدركني الصلاة وأنا في الفلاة ، أفاعقل بعيري كيلا يشرد وأصلي ، أم أدعه متوكلاً على الله ؟؟ » فأجابه ، عليه السلام : « بل اعقل وتوكل » . هذا هو دستور العمل الديني في الاسلام أيها الشباب ، ملخصاً بكلمتين : (اعقل وتوكل) . أجل : خذ للأمور أهبتها ثم توكل على الله . فحذار مما يدسه عليكم خصومه إذ يصورونه دين تواكل وتسليم أعمى .

والثانية يا شباب ! هي فرية الاعتماد على المعجزات . أفلا ترون أنه كان ينتظر من النبي أن يسأل ربه أن يكفيه مشقة رحلة الهجرة فينقله بمعجزة من مكة إلى المدينة ، وربّه قادر على ذلك ، ولا سيما أن موضوع هذه المعجزة نبئ ورسوله ، وفيها نجاته أولاً وتوفير هذه المشقات عليه ثانياً وتوكيد لنبوته عند من لا يؤمنون إلا بالمعجزات والخوارق من فاحية ثالثة . فعلام لم يسأل ربه هذه المعجزة ، وعلام فعل كل ما فعل من أسباب الحيلة والحذر ؟؟

لقد أجاب الله سبحانه عن هذا السؤال، في محكم كتابه ، حين اشترط المشركون على النبي لايمانهم برسائته أن يأتيهم بالمعجزات والخوارق ، فأوحى اليه : « قل سبحانه ربي هل كنت الا بشراً رسولا » . ثم أجاب الرسول، عليه السلام ، عن مثله في غزوة (تبوك) حين اشتد العطش بالجيش لفقدان الماء ، وأوجس المسلمون خيفة من سوء المصير ، حتى جادت لهم السماء بمطر روائهم وأنقذ حياتهم ، فقال بعضهم للرسول : « انها لمعجزة ! » وأجابه الرسول : « انها لسحابة مارة » . ومثلها حين كسفت الشمس يوم وفاة ولده الوحيد (إبراهيم) ، فقال ناس : « انها المعجزة ، فالشمس انما كسفت لموت ابن النبي » وقال لهم النبي : « ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، لا تخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله بالصلاة » .

ذلكم هو شأن المعجزة في الاسلام يا شباب ! فحذار مما يستهويكم به المشعوذون والممخرقون .

والثالثة يا شباب ! هي فرية الايمان بالمغيبات . فاذا أريد بالمغيبات ما بعد الموت من نشر وحشر وثواب وعقاب وما الى ذلك ، فنعم . على أن هذا الايمان ناشئ عما أخبرنا به الله على لسان نبيه الصادق الأمين الذي لا ينطق عن الهوى . وذلك لأن العقل البشري ، مهما سما وارتقى ، لا يستطيع أن يتجاوز معرفته حدود هذا العالم المادي . أما اذا أريد بها معرفة الماضي والحاضر والمستقبل في الحياة الدنيا ، فلا ولا . وحجتنا في ذلك القرآن الكريم ، فان فيه آيات صريحة تنفي معرفة الانسان الغيب : « قل لا أملك لنفسي نفعة ولا ضراً الا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ... » و « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى الي » ، قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون » ...

أجل يا شباب العرب ! أفلا تتفكرون ؟؟ ان الرسول نفسه لا يعلم الغيب ، وانه يتبع ما يوحى اليه ، واذن فان كل ما يلوح أنه من الغيب فيما أثر وصح عنه ليس الا وحيًا تنزل عليه . فحذار مما يفتريه الخصوم الحاقدون ، ولا يخدعنكم ما يهرف به المنجمون والدجالون والرافون الخراصون .

أيها السادة :

ان الهجرة النبوية هي أروع حادثة في تاريخ الاسلام والعرب ، ولا أعالي . ولقد كان السابقون الاولون الى الاسلام ، من العرب ، يدركون معناها تمام الادراك ، ويفهمون مغزاها حق الفهم ، ولم يكونوا جاهلين أن في تاريخ الاسلام حوادث رائعة حاسمة جدية بأن تعتبر مبدأ للتاريخ الاسلامي، فهناك (فتح مكة) الذي أدى الى دخول العرب - في دين الله أفواجا - ، وهناك (حجة الوداع) التي أكمل الله فيها للعرب دينهم وأتم عليهم نعمته حين رضي لهم الإسلام دينا ، بل هناك (صلح الحديبية) ، وهو الحدث السياسي الرائع الذي كان أول الدرب الى (الفتح) وحجة الوداع . ولكن هذه الأحداث كلها ما كانت تكون لولا (الهجرة) فهي ، اذن ، الأولى بأن تكون مبدأ للتاريخ الاسلامي . وهذا ما أجمعوا عليه . وها نحن نحتفل بذكرها كل عام .

على أنني أخشى أن يكون احتفالنا مجرد كلام نسقه وشعر نزوقه ، وأن لا يكون لنا من هذه الذكرى الجليلة عظة ، ولا من مغازيها عبرة ، ولا من معانيها فائدة . فالرسول عليه السلام لم يهاجر من بلده ليخلد الى الراحة وينعم بالدعة ، بل هو هاجر ليعمل على نشر الدعوة التي اختصه الله بنشرها ، فواجه الصعاب ولاقى الأهوال حتى تم له تحقيق ما بعثه الله لتحقيقه .

أفلسنا جديرين بأن نتخذ من هذه الذكرى حافزا على العمل لبناء حياة كريمة نحن بها خلقاء ، واقامة مجتمع حديث نحن به جديرون وعلى اقامته قادرون ؟؟ ولقد قلت ، آنفأ ، لشبابنا الذين يدعون العمل على اقامة هذا المجتمع الحديث : أن لا ضير عليهم في أن يستعيروا لبنائهم الحديث لبنات لا يجدون في تراثهم القومي ما يقوم مقامها ... وخشية أن يفهم هذا القول على غير حقيقته أو يقع خطأ فيستعيروا ما لا تصح فيه الاستعارة ولا يجوز التقليد ، أحببت أن نستفيد من حادثة هي من نتائج الهجرة . أحببت أن نعود الى غزوة (الأحزاب) ، يوم ألّب اليهود قريشا وعطفان على حرب النبي في دار هجرته ، واستشار النبي أصحابه في الخطة التي يواجهون بها الغازين ، فأشار (سلمان الفارسي) بحفر خندق حول المدينة يتعذر على المهاجمين اقتحامه . فما يتردد الرسول في قبول المشورة ، ويأمر أصحابه بالشروع فوراً في حفر الخندق، ويروح يشاركهم العمل في الحفر ، تشجيعاً لهم وحفزاً لهم ، حتى ينجزوه في أقصر مدة ، ما يمنعه من ذلك أن هذه الطريقة الدفاعية في الحرب

أعجبية لا عهد للعرب بها . ذلك أنها لا تسع عقيدة ولا تناقض خلقاً عربياً أصيلاً ، بل لعلها تدخل في عموم الأمر الإلهي : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ... » . بينما نحن نعرف أنه كان يقول لأصحابه ، اذ يقومون تعظيماً له حين يقبل عليهم : « لا تقوموا كما تقوم الأعاجم ، يعظم بعضهم بعضاً » . ذلك أن هذه الطريقة في السلوك أعجبية لا يسبقها الخلق العربي الأصيل .

أيها السادة :

لعلنا نجد في هذا المثال الواحد من حياة الرسول الحافلة بالأمثلة والدروس ، ما ينير سبيلنا ويسدد خطانا في حياتنا الحاضرة . فحين قد أعطينا الغرب أيام كنا - نملك - ، فماذا علينا لو أخذنا منه اليوم ونحن - نحتاج - ؟؟ وقد علمنا هادينا ما نأخذ وكيف نأخذ : نأخذ ما لا يمس عقيدة ولا يناقض خلقاً عربياً أصيلاً ، نأخذ (الخندق) بكل ما يعنيه من أسلوب حرب ووسيلة دفاع ، وما يرمز إليه من آلة عمل وطرق إنتاج . نأخذ ما يسمونه اليوم (تكنولوجيا) بكل فروعها وشتى أنواعها ومختلف ألوانها . على أن لا نأخذها - زبائن مستهلكين - ولا عمالاً في - ورشات - تحويل أو تجميع ، فهذا معناه (تبعية عمياء) وهي الشكل الجديد للاستعمار . بل نأخذها صناعة كاملة منتجة تديرها أيدينا ، وهي قادرة ، وتسيّرنا عقولنا ، وهي وفيرة - يعرفها الغرب فيغيرها بالهجرة إليه بما يوفره لها من وسائل بحث وميادين عمل ، لا حبابها ، بل استغلالاً لكفاءاتها وتخليتها لأوطانها منها - وتمولها ثرواتنا الطائلة ، وتغذيها أرضنا الطيبة الواسعة بما تختزنه من الفلز المعدنية الثمينة والثروات الطبيعية الهائلة التي يتمنى اليابانيون لو أن لهم جزءاً ضئيلاً منها .

وعلى ذكر اليابانيين ، أجدني مسوقاً إلى مقارنة بيننا وبينهم - لما يجمعنا من الانتساب إلى الشرق المحروم من موهبة الخلق والابداع فيما يزعمه الغربيون - فلا أراهم يفوقونا ذكاءً ولا يبدوننا قدرة على العمل ولا كانوا في مطلع نهضتهم أوفر ثراءً منا الآن . ولكنهم كانوا أمة واحدة تجمعها دولة واحدة تظلمها راية واحدة . بينما نرى مع بالغ الأسى والأسف ، من حال أمتنا الواحدة اليوم ، ما أستعفيكم من شرحه وتفصيله فهو ظاهر لكل عين غني عن أي شرح ، ولكنني أسألكم : ألا ترون معي أن الوحدة العربية الشاملة هي الشرط الأول اللازم للازب لنجاح أمتنا اليوم ، بل لنجاتها ؟؟؟ فيها تتلاقح العقول وتتضافر

السواعد وتتكامل ثروات الأرض وخزائنها الدفينة وتتلاحم الطاقات لمصارعة الأعداء
المتربصين ومنافسة الأقوياء المستغلين ... وعندئذ يفرح المؤمنون بنصر الله .

وبحسبي هذه الإشارة ، فاني لأخشى أن يقودني الاسهاب الى تخوم - السياسة - وما
أنا منها في شيء . ولأعد الى وصل ما انقطع من حديث الأخذ عن الغرب ، وأحسبني فرغت من
حديث فنون الحرب وشؤون الصناعة والانتاج ، وأشرفت على نظم الحكم والادارة وأنماط
الحياة الاجتماعية ، وهذه كلها كان لنا منها مبادئ ، ونظم ونظريات وتطبيقات كانت كافية
وافية لأزمائها ، ولكن طبيعة التغير والتطور التي تحكمها تبعاً لتغير الظروف وتقدم
العلوم والفنون ، تجعلنا بحاجة الى إعادة النظر فيها والى الأخذ عن الغرب ما نحتاجه
منها . وهنا أعود الى ما سميتُه آنفاً - نعتاً وتسوية - حتى يلائم الجديد المستعار ما لنا
من قديم التراث ، ولا يبقى كالرقعة في الثوب ولو كانت من ديباج .

وتبقى الأخلاق والمثل العليا وما اليها من أنماط السلوك ، وهذه من مميزات الأمم
الفارقة ، وخصائصها الخلقية التي تستعصي على الاستعارة والتقليد . وإن لنا منها كنوزاً
تنتظر من يزيل عنها ركام الجهل والتشويه والتزييف والتحريف ، ويومئذ لا نحتاج الى
استعارة شيء منها أو تقليده .

فالله نسأل أن يوفق العاملين منا في هذا السبيل ، وأن يهدينا وإياهم الصراط المستقيم ،
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

رضا صافي
حمص

★ ★ ★

الزمان والفناء في الشعر الجاهلي

عبدالإله نبهان

لا وجود الا بالزمان ، والزمان سر التناهي
فكل وجود لفناء ، ولكن الفناء تحقق الامكان
وكل تحقق فعل ، والفعل هو الخلق ،
فالتناهي اذن خلاق

الزمان الوجودي

١٥٣

المعلوم انه لم تكن للعرب في جاهليتهم فلسفة نظرية مجردة مسطورة،
وكل ما نعرفه عن ذلك بعض الآراء العابرة التي لا تشكل بالنسبة
الينا اثرا تراثيا هاما كما يمانهم بالدهر واتخاذهم الاوثان واسطة
تقربهم الى الله زلفى ، اما عن نظريات لهم متكاملة ومجردة حول الموت
والحياة والزمان والأخلاق والسياسة فلا اثر لها فيما وصل الينا . ولكن أيعني
ذلك انهم لم تكن لهم مواقف وآراء في هذه المسائل ؟

الجواب : بلى ، كانت لهم مواقف ولكن لم يعبروا عنها على نحو نظري مجرد ، وإنما
عبّر عنها شعراؤهم بأساليبهم التصويرية ، ونفذوا من خلال تصويرهم الى التعبير عن
دقيق المجردات الذهنية واللمحات الروحية والأحاسيس الانسانية في نزاعاتها المتناقضة
المتصارعة . وان تتبّع مظاهر التعبير عن الزمان والاحساس به في شعرهم ليمتدنا بسبر
وجداني عميق رائع عاش العربي مشدوداً اليه .

ومن الطريف أن ترتبط فكرة الزمان بالموت والفناء ، وليس هذا غريباً فالموت نهاية
ولولا الاحساس بالنهاية لما كان هناك احساس ووعي بشيء اسمه الزمان (١) .

والزمان فكرة مجردة ، اختلف أصحاب الحدود في حده (٢) ، ومن أمثلة حدودهم قول أبي العلام المعري : « الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات ، وهو في ذلك ضد المكان لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشتمل على شيء كما تشتمل عليه الظروف » (٣) واختلف المحدثون في تحديد الزمان وقسموه الى زمان ذاتي وجودي ، وزمان فيزيائي ، وزمان فسيولوجي وزمان مطلق وآخر نسبي (٤) وهذه أمور أشرنا اليها ولا تهمنا كثيراً في ذاتها الا من حيث تعبير الجاهليين عنها بأساليبهم ، فهم لم يبحثوا في ماهية كل زمن من هذه الأزمنة ولم يحاولوا وضع حد أو تعريف وانما صوروا احساسهم الانساني بالزمان ، بنهر الحياة المتدفق الذي لا تشغل حياة الانسان الفرد في عبابه أكثر مما تشغله لمعة برق خاطفة في كبد السماء . فأين تبرز تجليات التعبير عن الزمان والموت ؟

في مطلع أكثر القصائد الجاهلية يقف الشاعر على الأطلال ، يبكي .. يندب .. ينسى الحاضر .. لينتقل بخياله الى الماضي . الماضي المليء بالحياة والحب ، الذي عفا الا ذكرياته ، والشباب الذي ذهب الا بقايا أخباره .. وكذلك هذه الديار التي كانت مسرحاً للسمعة عفت وغشيتها الرمال ثم غسلتها السيول ثم سفتها السواقي واختلفت عليها الفصول .. انها تصارع الزمان .. تقاوم الفناء ، تستمصي على الدفن .. كذلك هذا الشاعر الذي عاش حتى سئم الحياة .. لا يزال طوداً راسخاً يقاوم ويقاوم على الرغم من تصريحه أنه سئم الحياة .. فالأطلال يقاوم الزمن .. والانسان يقاوم الزمن الذي يزحف عليه بالشيخوخة والهرم وعلى الأطلال بالدرس والمغفء .. فالوقوف على الأطلال موقف انساني تجاه شلال الزمن الهادر .. انه تعدد العوامل للفناء ورجوع الى التاريخ الحي في نفس الشاعر .. رجوع الى الشباب الناضر المنعم بالحياة .. انه سبيل الى اللحظات حاملة يقضيها الشاعر في أحلام اليقظة وهو يستعيد ذكرياته البعيدة .. تلك اللحظات التي تمنحه القوة المتجددة والتفاؤل الخصب .. وما أجمل حلم اليقظة .. حلم الذكريات .. الذي صورهُ زهير بن أبي سلمى في مطلع مفاقتة بعد أن عرف دار أم أوفى وأخذ يتخيل الظمائن ويرافقهن من موضع الى موضع حتى ضمن عصي الحاضر المتخيم (٥) وما أروع تصوير عوف بن عطية (٦) لوقوفه في الأطلال وتعموره بنشوة غامرة جعلته يتجاوز الحاضر الى الماضي الزاهر (٧) :

أمن آل مي عرفت الديارا	بعيث الشقيق خلاء قفاراً (٨)
تبدلت الوحش من أهلها	وكان بها قبل حي فساراً
كان الغلباء بها والنمسا	ج البسن من رازقي شعاراً (٩)
وقفت بها أصلاماً تبين	لسائلها القول الا سراراً
كاني اصطبحت عقارية	تصعد بالمرء صرفاً عقاراً
سلافة صهباء ماذية	يفض المسابيء عنها الجراراً (١٠)

ان التفاعل الحي بين الشاعر والأطلال من خلال احساس عميق بالزمان يتطلب النفاذ الى معنى المعنى أي لا يكفي أن يفهم النص من شروح اللغويين وانما يجب النفاذ من خلال هذه المعاني السائدة الى موقف الشاعر وأحاسيسه الكائنة وراء الموقف الطللي . . هذا الموقف المرتبط باحساس جمعي ومشاعر عامة تجاه الأطلال (١١) ، ولولا هذه المشاعر العامة الضاربة بأطنابها في وجدان الجماعة لما كان على الشاعر كل شاعر أن يقف على الأطلال . فاذا كان للموقف الطللي جانبه الذاتي فان له أيضاً ما يوصله بروح الجماعة ومشاعرها .

واذا كان الزمان الذاتي يطول ويقصر اعتبارياً لا فيزيائياً بمعنى أن الاحساس بالزمان يتضائل في أوقات السرور (١٢) ويفدو ثقيلآ ابان الانتظار والهجوم ، فان الاحساس بمثل هذا تجلّي راتماً في شعر الجاهليين وعبروا عنه بطرائقهم الفنية المشيرة . فالأسود بن يعفر (١٣) مثلاً يعبر عن احساسه بشغل الزمن المقترون بالقلق والخوف والاستسلام على نحو رقيق ومثير ، وأرقه يقترون بالهم الكبير والحزن العميق ، فقد زحف اليه الممى . . كما نهشت أنياب المنية أصحابه آل محرق وغيرهم . . فأصبح كمن فقد علائقه بزمه . . انه يشمر بالغربة القاتلة ويتساءل عن معنى الحياة ويتمنى الموت :

نام الغلي وما أحس رقادي	والهمّ معترض لدي وسادي
من غير ما سقم ولكن شفني	همّ أراه قد أصاب فؤادي
ومن العواد لا ابالك انني	ضربت علي الأرض بالأسداد (١٤)
لا اهتدي فيها لموضع تلمة	بين العراق وبين أرض مراد
ولقد علمت سوى الذي نباتني	أن السبيل سبيل ذي الأعواد (١٥)
ان المنية والحتوف كلاهما	يوفي المغارم يرقبان سواي
لن يرضيا مني وفاء رهينة	من دون نفسي طاري وتلاوي

تأمل هذا الاحساس العميق بمجرى الزمن واقتترانه بفكرة النهاية - الاحساس الوجودي « الذاتي » بالنهاية ، وانظر كيف يتسرب التعلق بالحياة من خلال الرغبة في الموت على نحو متداخل يلغمه شيء من ضباب وزرقة باهتة وروح استسلام مربية مبطنة بمشاعر الرفض والتمرد . . ولن يلبث الشاعر أن ينتقل من الذات الى الجماعات . . ان الزمن لم ينحت أثلته فقط وانما اجتث أقواماً أكثر ، تنعموا ما شاء لهم النعيم والهوا ما حلا لهم اللهو . . ثم دارت عليهم دورة الفلك فاذا كل ما كانوا فيه هباء في هباء وباطل في باطل :

ماذا أوصل بعد آل محرق	تركوا منازلهم وبعد اياد (١٦)
أهل الغورنق والسدير وبارق	والقصر ذي الشرفات من سنداد (١٧)
أرضاً تغيّر لها لدار أبيهم	كعب بن مامة وابن أم دؤاد (١٨)
جرت الرياح على مكان ديارهم	فكانما كانوا على ميماد

أين الذين بنوا فطال بناؤهم	وتتمسوا بالاهل والاولاد
فاذا النعيم وكل ما ينلهى به	يوما يصير الى بلى ونفاد

انه احساس الروح التي تشعر انها استنفدت طاقتها على البقاء وقدرتها على الاستمرار فهي تمزي نفسها وتهيتها لتنتقل الى عالم المجهول .. الى البلى والنفاذ بعد أن عبت من متع الحياة واستمتعت بنضارة الشباب وملاذ دنياها صخباً وحيوية وحركة وهي تعلم أنها نفدت وفي الزمان متسع ..

● وإذا كان الزمان فكرة مجردة فإن الشاعر الجاهلي كثيراً ما كان ينفذ اليها من خلال المكان ، وذلك لسبب واضح وهو الاقتران الذهني بين المجرّد والمحسوس بين الزمان والمكان (١٩) ، فننظر الثلج في بلد ما يدلك على الفصل الزمني الذي يسود ذلك البلد .. ومن هذا المنطلق نرى في الشعر الجاهلي تعبيراً عن الزمان بالفاظ تدل على المكان وبذلك يقدو طول الليل نجوماً كالقطيع يتابع الرعي وقد غاب عنه الراعي في شعر النابغة (٢٠) :

كليني لهم يا أميمة ناصب وليل أنقاسيه بطيئ الكواكب
تطاول حتى قلت ليس بمنقض وليس الذي يرعى النجوم بأيب

ويقدو الليل عند امرئ القيس بمرأ له أعجاز وصدور ، وثبتت النجوم في السماء بأمراس تشدها الى صم الجنادل (٢١) ، ويستكن تحت هذه الصور الحسية التعبير عن طول الليل وشدة الهم .. وهنا عند النابغة وعند امرئ القيس يقترب الاحساس بالزمان بالهم والقلق والخوف .. ويجب ألا نخدعنا وألا تصرفنا تلك الصور الحسية المتتابعة سواء عند امرئ القيس أو النابغة أو غيرها من شعراء الجاهلية عن النفاذ الى ما يمتلج تحتها من انفعالات وأحاسيس عاطفية ذاتية وإنسانية شاملة ..

إن التعبير بالصور الحسية طريقة شعرية لا ترتبط بالسطحية ولا بالسذاجة ، إنها وثيقة الصلة بروح الانسان وملكة الخيال .. وأن التسرع في قراءة شعر الجاهليين أو فهمه فقط من خلال شروح اللغويين يفوت على القارئ إدراك الكثير من كنوز الأحاسيس والمشاعر والأشواق التي تمتلج تحت تلك السطوح وفي أعماق الانسان .. وأكاد أقول إن هذه الكنوز لا يصل اليها إلا من تمرس بقراءة التراث .. لذلك نجد الغرباء عن التراث سواء من العرب أو من غيرهم يقفون عند السطوح لا يجاوزونها (٢٢) ، ثم يطلعون أحكامهم جرافاً يهتمون ويتعلمون وما أجدرهم أن يهتموا أفهامهم القاصرة وخواطهم الكليلة .. ولو أنهم قرؤوا قصيدة جاهلية واحدة بروح التعاطف والمودة لشاهدوا عجباً من المحب ولشعروا بانبشاق طاقات الحياة وبروز تناقضاتها وبمماناة الانسان الأصلية من خلالها ومن خلال محاولة التعبير عن المعاني الدقيقة والمواقف الكامنة ..

ومعرض آخر من معارض الشعر الجاهلي يتجلى فيه الاحساس الزماني مقترناً بالموت والذوبان على حافة الفناء .. وهذا المعرض هو شعر الرثاء سواء أكان رثاء من الشاعر لنفسه وذلك إذا أحس بزحف الموت نحوه .. أم من الشاعر لمعزى فقدته ... ولهول الحدث في نفسه قد يشمر باضطراب نظام الكون والفلك (٢٣) .. ومما تجدر الإشارة اليه أننا لا نزعم ههنا أن الرثاء الجاهلي بلغ ما بلغه في دالية المعري .. لا ، فالبون بعيد وشاسع .. والأمور تقاس وتقدر في أطرها الزمانية والاجتماعية .. فطرائق

الجاهليين في التعبير أمام الموت تختلف قليلاً أو كثيراً عن تلامهم ، ولكنها في نفاذات تلامس النفس الإنسانية مهما بعد بها العهد .. تأمل هذين البيتين القديمين (٢٤) :

**قالت عميرة ما لرأسك بعدما نفذ الشباب أتى بلون منكسر
عصير أن أباك شيب رأسه كره الليالي واختلاف الأعصر**

فالشاعر هنا يحس بفعل الزمان وبمدى عمق تغيره للانسان سطحاً وعمقاً .. ولكن الشاعر اكتفى بالإشارة الى أبرز معالم هذا التغير من الناحية الحسية فخص الشيب بالذكر ، ولا يعني هذا أنه صرف الذهن عن الأشياء الأخرى ، لكنه يذكره للشيب أوحى بكل ما يمكن أن يقترب به من ضعف ووهن واحساس بقرب النهاية .. ولأمر ما قال نقادنا القدامى ببلاغة الكناية وبأن التمريض أشد وقماً من التصريح وأن الإشارة أبلغ من المباشرة .. ويمكن أن نتأمل عبارة « نفذ الزمان » لنذكر « التصور النسبي للزمان » فالزمان لا ينفد .. ولكن عندما نفذ عمر الشاعر أو كاد فقد أحساسه بالزمان وامتداده وجعل نهايته مقترنة بنهاية الزمان .. وكان مقياس الزمن عنده هو وعيه به ولهذه الملازمة جعل الزمان ينفد .

وبعض شعراء الجاهلية رفع عقيرته بالسأم من الحياة ومن تتابع الليالي والأيام ، لقد مل التكرار وتاق الى التخلص منه ، وكأنه يتمجّل النهاية ويتمنى أن يفرق في بحر الأبد استمع الى المستوغر بن ربيعة (٢٥) وهو شاعر قديم عُمّر طويلاً :

**ولقد سئمت من الحياة وطولها وازددت من عدد السنين مئناً
مئة أتت من بعدها مئتان لي وازددت من عدد الشهور سنيناً
هل ما بقا الا كما قد فاتنا يوم يكر وليلة تعدونا**

وعلى الرغم من ظاهرة الحساب فإن القارئ يمكنه أن ينفذ الى مشاعر الملل من الرتابة والتكرار وإلى استواء الماضي والمستقبل لديه .. والزمن لدى الجاهليين كثيراً ما يتخذ دور المفسد فهو في تطاوله وامتداده يفسد الأطلال كما يفسد هيئة الانسان .. وإذا كان صالحاً في مرحلة ما فإنه لا يلبث أن يفسد ما أصلحه ، وهذه ظاهرة عامة في أعمارهم وقديمة ، فما يروى من قديم الشعر قول دويد بن زيد بن نهد : (٢٦)

**القي علي الدهر رجلاً ويدا
والدهر ما أصلح يوماً أفسدا
يصلحه اليوم ويفسده غدا**

ويكثر هذا الموقف من الزمان في شعر المعمرين الذين ملوا الحياة ، ولكنهم مع ذلك وفي ثنانياً شعرهم يبرز شوقهم وتملقهم بالحياة بسبب حنينهم الى الشباب ، فكانهم في حقيقة أمرهم لا يملون الحياة وإنما يملون العجز والشيخوخة .. استمع الى مدد يكرّب الحميري (٢٧) الذي يغبط الزمان على تجدد الدائم ، بينما شبابيه ذهب وانقضى :

**أراني كلما أفنيت يوماً اتاني بعده يوم جديس
يعود شبابيه في كل يوم ويأبى أسي شبابي ما يعود**

فالشاعر زحف عليه الزمن ، وهو يحس بالألم لأن المعجز والشيخوخة تحده وتمنعه من الحياة كما كان أو كما يريد ..

هذا الشعر وما جرى مجراه سواء أكان الشاعر يتخذ موقفاً معيناً من الزمن أو كان يستعين بالزمان لاسباغ ألوان وأصباغ على شعره .. يوحي بثقة وقوة بعمق احساس العربي في جاهليته بالزمن .. وتمبيره في شعره على طريقته عن عمق هذا الاحساس يصور لنا موقف العرب في جاهليتهم من الزمن .. هذا الاحساس وذلك الموقف يشيران الى عمق الوعي بالوجود وشدة الامتلاء بالاحساس بالذات وبتملق العربي بالفعل .. بمعنى أنه يريد أن يفعل وأن يؤثر لذلك يتملق دائماً بالشباب ولا يكثر ذكر الزمن الا في الأوقات الصعبة .. في ليالي الهموم .. أمام الموت .. عندئذ يبرز شبح الدهر الرهيب متخذاً شتى الصور وقد تكون مفزعة قبيحة كقول شاتم الدهر (٢٨) :

ولما رأيت الدهر وعراً سبيله وأبدى لنا وجهاً أزب مجدداً (٢٩)
وجبهة فرد كالشراك ضئيلة وانفا ، ولوى بالعنانين أخدعاً (٣٠)
ذكرت الكرام الذاهبين أولي الندى وقلت لعمرى والحسام : ألا دعا

ان شدة الاحساس بالزمان لدى الجاهلي يدل دلالة بالغة على الشعور بالوحدة في حياته وعلى ترابط هذه الحياة في جزئياتها في بحر الزمن المديد الذي تمبره ، وعلى توحداً للأزمنة الثلاثة في نفسه .. فارتداد الشاعر الى الماضي في شيخوخته يستمد منه نسغ التفاؤل والحيوية هو في حد ذاته رنو الى المستقبل واعتداد بالذات وتحد للزمان .. وكان الشاعر يستوعب الزمان بامتداده .. هذا الاستيعاب وذلك الشعور الواضح به يدل دلالة بالغة على تماسك النفس ووحدتها .. ولا قيمة لما ذكره المنصريون المرقيون والبيغوات الناطقة بأرائهم في العالم العربي من فروق متخيلة بين الأجناس البشرية ، فان العرب أو من يسمونهم بالساميين فازوا بأجل عبارات الذم والقبح ليرفع مقابل ذلك من قدر من أسموهم بالأريين (٣١) .

ان دراسة النصوص وهي حية ناطقة وصادقة كفيلة بالرد على كل سماير المرقين وعلى كل تخرصات أولئك الذين نومهم ابليس (٣٢) فسلبهم ملكة التحليل فيما يتعلق بقومهم ، ووهبهم آيات البلاغة والفصاحة في مديح المرقين أديعاء الرقي الى الآفاق الانسانية مع أن تفكيرهم لا يجاوز جدران الغرفة التي ينفثون سموهم منها .. وكل يعمل على شاكلته ..

وبعد فان لكل أمة في كل طور من أطوار حياتها طرائق في التعبير قد تختلف وقد تتفق وكان فن التعبير السائد في الجاهلية هو الشعر . فلا غرابة اذا كان شعرهم مستودع كنوزهم الذي نبحت فيه عن فلسفتهم وعن مواقفهم من الحياة والموت والحب والمعرفة والكمال .. لقد صوروا مواقفهم ونظراتهم تصويراً متملبساً بمواجدهم ومشاعرهم على طرائقهم التعبيرية المطروقة . وسنحاول الامام بهذه الموضوعات أو بعضها ، وسبر تلك الصور لمحاولة نيل ما تخبىء في أصدافها من أحاسيس وانفعالات ومواقف .

التعليقات :

- ١ - الاقتباس من فكرة « توماس مان » الألماني . انظر كتاب قصة الزمن لعملي مصطفى حرب ص : ٧٤٥ .
 - ٢ - انظر كتاب المواظف في علم الكلام لعبد الدين الايجي ص ٢٧٤ طبعة بيروت : عالم الكتب والكتبات للكفوي ٢ : ٣٣١ ، ٤٠٥ - ٤ : ٢٢٤ الطبعة الثانية ، وزارة الثقافة بدمشق والتعريفات للجرجاني : ٧٨ طبعة سنة ١٣٢١ بمصر .
 - ٣ - رسالة الغفران ص ٤٢٦ بتحقيق الدكتوروة بنت الشاطي . الطبعة الخامسة .
 - ٤ - انظر الزمان الوجودي للدكتور عبد الرحمن بدوي ١٠٠ وقصة الزمن ٧٣ وما بعدها .
 - ٥ - مطلع معلقة زهير بن ابي سلمى .
 - ٦ - شاعر من فرسان العرب ، له قصيدتان في المفضليات برقم ٩٤ و ١٢٤ .
 - ٧ - الابيات في المفضليات ، القصيدة : ١٢٤ .
 - ٨ - الشقيق : ماه لبني اسيد بن عمرو بن تميم .
 - ٩ - الرازقي من الثياب : الرقيق منها وهو أجودها . الشعار : الثوب الذي يلي البدن .
 - ١٠ - الصهباء : في لولها بياض تقدمها ، الماذية : السهلة السير في الحلق . يفض : يكثر . المسابرة : الذي يشتري الخمر لشربها .
 - ١١ - انظر يوسف اليوسف : مقالات في الشعر الجاهلي ص ١٤٧ وما بعدها . ط وزارة الثقافة بدمشق .
 - ١٢ - اشار الى ذلك طرفة بن العبد في معلقته :
- وتقصير يوم الدجن والدجن معجب
ببهكة تحت الطبباء المعمد
- ١٣ - هو اعشى بني نهشل ، شاعر جاهلي مقدم لصبيح فعل ، كان يتادم النعمان بن المنذر والقصيدة في المفضليات برقم ٤٤ .
 - ١٤ - ضربت عليه الأرض بالاسداد اي سدت عليه . كان اعشى ثم هي .
 - ١٥ - ذو الاعواد : يريد الموت .
 - ١٦ - آل محرق : لقب لبعض ملوك العرب . اباد : اسم قبيلة .

- ١٧ - الطورنق والسدير : من اسماء القصور . باري : ماء بالعراق . سنداد : نهر بين الحيرة والبصرة .
- ١٨ - كمب بن مامة : من أجواد العرب في الجاهلية . ابن ام دؤاد : ابو دؤاد الايادي الشاعر .
- ١٩ - د . عبدالكريم الياني : دراسات لغوية في الادب العربي : ٢٠٤ .
- ٢٠ - ديوانه : ٥٤ بتحقيق الدكتور شكري فيصل .
- ٢١ - انظر معلقة امرئ القيس .
- ٢٢ - من ذلك مثلا ما قاله الباحث الصهيوني س . موريه في كتابه « حركات التجديد في موسيقا الشعر العربي ص ١٣٩ ترجمة سعد مصلوح :
- « ان الذي يفتقده الشعر العربي هو تسليط الانتباه الى عالم الباطن بدلا من التركيز على العالم الخارجي ، والتجارب الروحية الحية ، والقدرة على استخدام الصور والاستعارات ، والثقافة الواسعة ، والاستخدام السليم للتشبيكات الالامية ، والقدرة على تطعيم العربية بها » . الخ وواضح ان الكاتب يتحدث عن الشعر العربي المعاصر ولكن يبدو على كلامه طابع التعميم . واحكامه غير صادقة على كل حال سواء اراد الشعر المعاصر او القديم .
- ٢٣ - انظر ديوان اوس بن حجر قصيدة رقم ٤ . ط دار صادر
- ٢٤ - البيتان لامرئ بن سعد بن ليس عيلان . انظر طبقات فحول الشعراء لابن سلام ص ٣٣ بتحقيق العلامة محمود محمد شاكر . مطبعة المدني .
- ٢٥ - انظر المرجع السابق ص ٣٣ ايضا . وقوله في البيت الاخير : بقا ، لغة طائية في بقي .
- ٢٦ - المرجع السابق : ٣٢ .
- ٢٧ - المرجع السابق ص ٣٨ - الحواشي .
- ٢٨ - رسالة الغفران : ٤٢٨ .
- ٢٩ - الازب : الكثير شعر الوجه والاذنين . والمجدع : المقطع ويراد به هنا التشويه .
- ٣٠ - الشراك : سير النمل على ظهر القدم . الثمانين ملرود عشرون وهو اللحية الاخضر : عرق في صفحة العنق .
- ٣١ - انظر د . عبدالرحمن بدوي : الموت والعبقريه ١١٣ الطبعة الثانية ١٩٦٢ .
- ٣٢ - العبارة مقتبسة من المرحوم مصطفى صادق الرافعي .

ما جاء على فعيل من الصفات

كتابخانه

مكتبة دار الفقه الاسلامي

صلاح الدين الزعبلاني

فعل في الصفات اما بمعنى الفاعل واما بمعنى المفعول :

فعل بمعنى الفاعل

إذا كان فعيل بمعنى الفاعل فالأصل أن يكون صفة مشبهة فيصاغ من لازم للدلالة على معنى قائم بالموصوف على جهة الثبوت . والغالب أن يصاغ من (فعل) بضم العين ، وهو لا يكون الا لازماً ، ككريم من كرم وجميل من جمل ونبيل من نبيل ولثيم من لثم . وقد يصاغ من (فعل) بكسر العين إذا كان لازماً ، كاسي بتشديد الياء من أسي وبخيل من بخل وأسيف من أسف ومريض من مرض وبطين من بطن .

وقد يأتي فعيل للفاعل ولا يكون صفة مشبهة فيكون بمعنى المفاعل كالجليس والأكيل والنديم ، بمعنى المجالس والمؤاكل والمنادم . وهذه صفات لا تعمل باتفاق .

وقد يأتي فعيل للمفاعل فيكون للمبالغة ، لكنه يصاغ من متعد لايقاع الفعل على جهة التكثر كعلم من علم . وثمة رحيم من رحم ، وقد ذكروا أنه للمبالغة ، كما جاء به ابن يعيش في شرح المفصل (٧١/٦) وأبو البقاء في كلياته (٣٧١/٢) . قال أبو البقاء (كل ما يكون معدولاً عن الأصل فهو للمبالغة ، فعلى هذا رحيم ورحوم ، ورحمان أبلغ منهما ، وكل معدول عن راحم) .

وذهب أبو البقاء في موضع آخر من كلياته الى أن (رحيماً) صفة مشبهة من رحم بالضم معدولاً به من رحم بالكسر . وقد جاء ايضاح ذلك في (تحفة العوامل) . قال صاحب التحفة (٦) : (الرحمن الرحيم صفتان مشبهتان مبنيتان من رحم ، كالفضبان من غضب والعلم من علم ، فان قلت الصفة المشبهة لا تبنى الا من لازم فكيف يصح اشتقاقهما من

رحم وهو متعد ، قلنا ان الفعل المتعدي قد يجعل لازماً بأن ينقل الى فعل بضم العين . ثم يشتق منه الصفة المشبهة ، وهكذا ها هنا . وهذا مطرد في باب المدح والذم ، صرح به السكاكي ، في قسم الصرف من المفتاح) .

ولا ننس على كل حال ، انه اذا كانت صيغة المبالغة في الأصل لا يتقاع الفعل على جهة التكثير ، فانها تنظر في دلالتها الى معنى الصفة المشبهة ، لأن فعوى التكثير يجعل منها صفة لازمة .

وجاء في كتاب (تفسير أسماء الله الحسنى) للزجاج ، حول (العظيم) : (العليم والعالم بمعنى واحد ، وفعل وفاعل يشتركان في كثير من الصفات ، قالوا ضريب وضارب ، وعريف وعارف ، وأنشدوا :

أو كلما وردت عكاظ قبيلة
بعثوا الي عريفهم يتوسم

وحسن الاعداد لاختلاف معنييهما ، لأن العليم فيه صفة زائدة على ما في العالم) .

وجاء في كتاب الزينة للشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي ، حول (الرحيم) ، والفرق بينه وبين (الرحمن) . قال أبو حاتم (٢٢ / ٢) : (وقال المبرد الرحمن الرحيم هو اسم وقع على وزني فعلان وفعل ، ونظيره في الكلام لهفان ولهيف وندمان ونديم . . . قال وفعلان لا يجوز أن يقال الا الله عز وجل . يقال له رحمن ولا يقال لغيره . ورحيم وسميع وعلیم يجوز أن ينعت به مخلوق ، يقال مررت برجل سامع سميع وعالم عليم . قال الله عز وجل : ولوق كل ذي علم عليم . . وقال غيره : الرحمن الذي يرحم المضرور ويقدر على رفع الضر عنه . وإنما قيل لله عز وجل رحمن لأنه يملك الرحمة ويقدر على كشف الضر ، ويلجأ اليه برحمته . . وقيل لله رحيم لأنه رقي بالرحمة فكشف الضر ، ففرقته بالرحمة وتمعطفه قيل له رحيم) .

واعتد للمبالغة ضريب وصریم وعريف . قال أبو عثمان سميد المافري السرقسطي في كتابه (الأفعال) : (أما ما كان من الأفعال متعدياً فان الفاعل منه على بناء فاعل ، نحو ضرب يضرب وقتل يقتل وشرب يشرب ، فهو فاعل في كل ذلك) ، وأردف : (وقد جاء منه على فمیل ، كأنهم أرادوا به الصفة اللازمة ، لما فيه من معنى التكثير والنسب ، وشبهوه بظريف ونحوه . وذلك قولهم هو ضريب قداح ، وصریم للصارم . وأنشد سيبيوه لطريف بن تميم العنبري : بعثوا الي عريفهم يتوسم ، يريد عارفهم) .

واعتد للمبالغة أيضاً : نذير وسميع وأليم وشبيه ، عدل بها من منذر وسميع ومؤلم ومشبه . وجاء الرشيد بمعنى المرشد والبصير بمعنى المبصر والبديع بمعنى المبدع ، والحكيم بمعنى الحاكم وبمعنى المحكم بكسر الكاف .

وما جاء من فمیل للمبالغة على كل حال ، قليل . فالأصل في فمیل أن يكون صفة مشبهة ، وهو مصوغ غالباً من (فَعْلَل) بالضم ، ولا يكون هذا الا لازماً . فاذا خرج عن بابه الى المبالغة لا يتقاع الفعل على جهة التكثير فلا بد أن يصاغ من غير اللازم .

فعل بمعنى المفعول

أما فعل بمعنى المفعول فهو يأتي من متعدداً ، ولا يأتي من لازم . فقتيل من قتل وجريح من جرح وذبيح من ذبح ، فيكون صفة بمعنى المفعول للاخبار بوقوع الفعل ، فيدل على حدوثه دون الثبوت . فقتيل كمقتول بمعنى قتل ، وجريح كمجروح بمعنى جرح وذبيح كمذبح بمعنى ذبح .

التذكير والتانيث في فعل

الأصل في فعل بمعنى الفاعل أن يؤنث ويذكر ، ومن ذلك الصفة المشبهة على الثبوت ، فإنها تذكر وتؤنث ، وقد جاء منها ما استوى فيه التذكير والتانيث ، وهو في الغالب على تأويل .

قال ابن سيده في المخصص (١٦٠ / ١٦) : (ويقال هند قريب مني وكذلك الاثنان والجمع فيوحده ويذكر ، لأن قولك هي قريب مني : مكانها قريب مني . وبمعيد كقريب في الافراد والتذكير ، وقد يجوز قريبة وبميدة إذا بنيتها على الفعل . وإذا أردت قرابة النسب والم تراد قرب المكان ذكرت مع المذكر وأنثت مع المؤنث لا غير) .

وفي الكلبيات (٤٤٨) : (يجوز أن يستوي في قريب وبعيد وقليل وكثير بين المذكر والمؤنث لورودها على زنة المصادر التي هي نحو السهيل والنهيق) .

ويبقى الأصل في فعل للفاعل هو المطابقة ، فإذا عدلوا بشيء من ذلك عن الأصل ، لم يوجبوه وإنما أجازوه . وهو يتروك للسمع ، على كل حال .

أما فعل بمعنى المفعول فتحذف تاؤه في التانيث كلما ذكر موصوفه أو علم . فانت تقول : امرأة قتيل أو جريح أو ذبيح ، وهذه قتيل أو جريح أو ذبيح من النساء .

قال ابن سيده في المخصص (١٥٢ / ١٦) : (وإذا كان فعل بمعنى مفعول لم يدخله الهاء في مؤنثه فالتزم التذكير فرقا بين ما له الفعل وبين ما الفعل واقع عليه) .

ما جاء على فعل صفة بمعنى الفاعل والمفعول

جاء (نضيج) من نضج بكسر الصاد كبخيل من بخل ومريض من مرض وحزين من حزن ، فهو فعل للفاعل لا للمفعول ، ومن حقه أن يؤنث تقول ثمرة أو فاكهة نضيجة أي ناضجة .

والكن جاء (نضيج) من أنضجة صفة بمعنى المفعول أيضاً ، فنضيج هنا بمعنى منضج على صيغة اسم المفعول ، ومن حقه أن يجرد من التاء ، تقول أنضج الطاهي الشاة فالشاة نضيج أي منضجة ، على صيغة اسم المفعول .

ومما جاء من (نضيح) للفاعل قول الزمخشري في الأساس (ثمرة يانة ومونة : نضيجة ، وقد ينمت وأينمت وزمان ينيع) .

ومن ذلك أيضاً قول المتنبي :

ظلت بها تنطوي على كبد نضيجة فوق خلبها يدها

قال ابن سيده في كتابه (شرح مشكل شعر المتنبي / ٢٤) : (وقد يجوز أن تكون نضيجة صفة للكبد في اللفظ ، والليد في المعنى ، أي على كبد قد نضجت يدها على خلبها من حرارتها وهذا أبلغ . لأنه إذا نضجت اليد وهي موضوعة على الخلب من حر الكبد ، فما الظن في الكبد) .

ومما جاء من (نضيح) للمفعول قول صاحب التهذيب (وقد أنضجه الطامي وهو نضيح منضج) على صيغة اسم المفعول . وقول صاحب اللسان (ومنه حديث لقمان : قريب من نضيح ، بعيد من نيم ، النضيح المطبوع ، فمیل بمعنى مفعول) .

وجاء في المعجم الوسيط (فالطعام ناضج والفاكهة ناضجة ، وهو وهي نضيح) وفي كلامه نظر ، إذ اكتفى بنضيح للمفعول ووصفه الطعام والفاكهة . والصحيح أن يقول (والفاكهة ناضجة ونضيجة والشاة منضجة ونضيح) فيثبت بذلك أن (النضيح) قد يكون للفاعل فتلحق به التام وهو صفة على الثبوت ، وقد يكون للمفعول فيجرد من التام ، وهو صفة على الحدوث .

★ تحقيق قاموس دار الحديث ★

ومثل نضيح (عتيق) . تقول (أمة عتيق) إذا حررتها ، وقد تلحقها التام فتقول (أمة عتيقة) أي محررة . قال ابن سيده في المخصص (١٥٨ / ١٦) : (وأمة عتيق معتقة ، وقد قيل بالهام) .

فقولك (أمة عتيق) فمیل بمعنى مفعول . تقول أعتقت الأمة أي حررتها فهي عتيق أي معتقة . ففي المصباح (وهو عتيق : فمیل بمعنى مفعول ، وجمعه عتقاء) . أما قولك (أمة عتيقة) فصفة مشبهة فمیل بمعنى فاعل من (عتق) بالفتح إذا أصبح حراً ، وهو فعل لازم . تقول (عتق المبد فهو عاتق وعتيق) . ففي المصباح (العتق الحرية وكذلك العتاق بالفتح والعتاقة ، تقول منه عتق المبد يعتق بالكسر عتقاً وعتاقاً وعتاقة فهو عتيق وعتاق) وأردف (وأعتقته أنا) . وفي أدب الكاتب لابن قتيبة (أعتقت المبد فعتق ، ولا يقال عتقته) . وفي النهاية (أعتقت المبد أعتقته عتقاً وعتاقاً فهو معتق ، بصيغة اسم المفعول ، وأنا معتق ، بصيغة اسم الفاعل ، وعتق فهو عتيق أي حررته فصار حراً) .

★ ★ ★

وجاء (امرأة عقيم وعقيمة) . والأصل أن يكون (امرأة عقيم) من قولك عَقِمْتَ المرأة بالبناء للمجهول فهي عقيم أي معقومة ، فعيل بمعنى المفعول . أما (امرأة عقيمة) فهو من قولك عَقِمْتَ المرأة بالكسر أو عَقِمْتَ بالضم ، وهما فعلان لازمان ، فهي عقيمة ، صفة مشبهة على فعيل بمعنى الفاعل . ولكن ألا يصح أن يحمل (امرأة عقيم) على قولك (امرأة صديق) فيكون عقيم مجرداً من التاء كالصديق المجرد منها ، على فعيل بمعنى الفاعل على غير الأصل ؟

أقول أجاز ذلك سيبويه فقال في الكتاب (٢١٣/٢) : (وقالوا عقيم وعَقِمْتُ بضمين شبهوه بجديد وجُدُد بضمين . ولو قيل انها لم تجيء على فعيل بالبناء للمجهول ، كما أن حزين لم تجيء على حَزَن بالبناء للمجهول ، لكأن مذهباً) . أي لو قيل ان (امرأة عقيم) لم يجيء من عقم المبني للمجهول بل جاء من عقم اللازم المبني للمعلوم لصح ، وكان فعيلاً بمعنى الفاعل محذوف التاء .

وأوضح ذلك ابن سيده ، في مخصصه فقال (١٥٧/١٦) : (يعني أن قائلًا لو قال لم يجيء عقيم من عَقِم بالبناء للمجهول ، كما أن حزيناً لم يجيء على حَزَن بالبناء للمجهول . اذ كانوا يقولون رجل حزين وامرأة حزينة وعقيمة وعقيم ، ولكن شبهوه بجديد وجُدُد ، في معنى فاعل ، على ما دل عليه كلام سيبويه في هذا الموضع وما قبله) .

وأكد ذلك ابن سيده حين حمل (امرأة عقيم) على عَقِم المبني للمجهول ، ثم قال (وقال غيره عَقِمْتَ بالبناء للفاعل وريح عقيم لا تلحق ، محمولة على الوجهين جميعاً ، وكذلك الحرب ، وقالوا الدنيا عقيم لا ترد على صاحبها الا خيراً) .

ولم يؤثر الزمخشري وجهاً من الوجهين حين قال في الأساس (ويقال امرأة عقيم ومعقوفة ، وقد عَقِمْتَ بالبناء للمجهول ، وعَقِمْتَ بكسر القاف وعَقِمْتَ بضمها . ومن المستعار : ريح عقيم ، والدنيا عقيم لا ترد على صاحبها خيراً) .

★ ★ ★

ولكن ما لنا نهتم بالصيغة ولا نعنى بالدلالة ، كما هي عليه معظم النصوص . فانت اذا اتيت ب (فعيل وفعيلة) صفتين لمؤنث من الفعل اللازم كامرأة صديق وصديقة ، كانتا صفتين مشبهتين بمعنى الفاعل ، وعلى الثبوت . اما اذا اتيت ب (فعيل) مجرداً من التاء صفة لمؤنث من فعل متعد بمعنى المفعول ، كانت الصفة على الحدوث دون الثبوت كامرأة جريح بمعنى جرحت . فاذا اقترن (فعيل) هذا بالبناء ، وهو من فعل متعد فقد حمل على الصفة المشبهة وكان صفة ثابتة ، كقولك (امرأة حميدة) .

ما شذ من فعيل للمفعول فاقترن بالتاء في تانيشه

الباب في فعيل للمفعول أن يذكر ، كما قلنا ، ولو جاء موصوفه مؤنثاً . ولكن ما شرط تذكره هذا ؟

أقول ان الشرط في تذكير فعيل للمفعول أن يكون بمعنى اسم المفعول حقيقة ، لا مجازاً ، فإراد به الاخبار بوقوع الفعل . وحقيقة اسم المفعول ، كما جاء في شرح الشافية (١٤٩) : (هو ما وقع عليه الفعل : أما ما لم يقع ويقع بعد عليه ، فالظاهر أن اسم المفعول فيه مجاز . فالمضروب ظاهر فيمن وقع عليه الفعل لا فيمن سيفضرب أو يصلح للضرب) . فإذا قلت (خالد محمود الخصال ، كريم الشيم) ، فليس (محمود) فيه اسم مفعول حقيقة ، على هذا الحد ، وإنما هو اسم مفعول مجازاً . ذلك أن الغالب في اسم المفعول ألا يضاف الى مفعوله ما لم يرد به الصفة المشبهة الدالة على الثبوت دون اسم المفعول الذي يصاغ للحدوث . فمحمود الخصال ما هنا بمعنى أن خصاله تستحق الحمد أو أن من شأنها أن تحمد ، وليس هو بمعنى أنها حمدت . قال اليازجي في نار القرى : (أي أن اسم الفاعل والمفعول يجريان مجرى الصفة المشبهة ، إذ أريد بهما معنى الثبوت دون الحدوث ، وكان كل منهما يكتفي بالرفع ، وذلك بأن يكون اسم الفاعل لازماً واسم المفعول متمدياً الى واحد فقط فيقال جاء الرجل الصادق الوعد والمحمود السيرة ١٨٢/٠٠) .

ومما جاء في الهمع حول هذا (٩٧/٢) : وتجاوز اضافة اسم المفعول الى مرفوعه دون اسم الفاعل . ثم انما يجوز ذلك بشرطين : أن يكون اسم المفعول من متعد الى واحد ، فلا يجوز من لازم ولا من متعد الى أكثر ، وأن يقصد ثبوت الوصف ويتناسى فيه الحدوث . فما جاء من فعيل للمفعول ، ولم يرد به الاخبار بوقوع الفعل ، لم يستوف شرط التذكير ، ويكون ذلك حين يأتي صفة متجددة الحدث أو ثابتة كقولك (خصلة حميدة) و (فعلة ذميمة) أو صفة غالبية تقع موقع الأسماء .

ما أتى من فعيل للمفعول مقترناً بالتاء فهو إما صفة متجددة أو ثابتة

قال الشيخ مصطفى الفلاييني في كتابه جامع دروس اللغة العربية (١١٦/١) : (وإن كان فعيل على مفعول فإن أريد به معنى الوصف وعلم الموصوف لم تلحقه في الأكثر الأغلب كإمرأة جريح ، وقد تلحقه على قلة كخصلة حميدة وفعلة ذميمة) فلماذا أسقطوا التاء في جريح وأثبتوها في حميدة وذميمة ؟

قال سيبويه في الكتاب (٢١٣/٢) : (وقالوا رجل حميد وامرأة حميدة ، شبه بسعيد وسعيدة ورشيد ورشيدة ، حيث كان نحوهما في المعنى واتفق في البناء) .

وحكى هذا القول الأستاذ محمد علي النجار في رسالته (اللغويات) فقال : (ذلك أنها حملت على سعيد أو رشيد مما هو في معنى الفاعل ، ونظرت الى التقارب في المعنى فالحقت بحميد التاء لذلك) .

أقول اذا كان العرب قد جعلوا (حميداً) على سعيد أو رشيد لشبه في المعنى واتفقا في البناء ، فما الذي أصارهم الى أن يقولوا (فعلة ذميمة) ؟

قال ابن سيده (١٦٥/١٦) : (يعني أنهم أدخلوا الهاء في حميدة وهي في معنى محمودة لأن الحمد يشتهى المحمود ويجتلبه فصار بمنزلة ما هو فعله) . وفي كلامه نظر ، فإذا كان الحمد انما يشتهى من المحمود فهل يشتهى الذم من المذموم ؟

وقال الدكتور عبد العزيز مطر في كتابه (لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة) (٢٦٤) : (بل أوضح سيبويه عملية القياس الخاطيء على أنه تشبيه صيغة بصيغة ، فقال : اذ قالوا رجل حميد وامرأة حميدة ، شبهه بسميد وسميدة .) .

فما الرأي في المسألة ؟

اقول عندي ان الحاق التاء ب (حميدة) قد كان لغرض هو استيداء (صيغة فاعيل للمفعول) مؤدى (صيغة فاعيل للفاعل) والعمل بمقتضاها . وهكذا عدل بحميد عن باب (فاعيل للمفعول) لتخلف شرطه ، وهو الاخبار بوقوع الفعل . والا فهل أراد العرب بقولهم (هذه خصلة حميدة) أنها حُمدت ؟ الواضح أنهم لم يعنوا ذلك ، وانما راموا به أنها خصلة تستحق الحمد أو من شأنها ان تحمد . فقولهم امرأة حميدة كقولهم امرأة كريمة أو نبيلة ، فالصفة هنا متجددة الحدث أو ثابتة . ولذا حملوه على الصفة المشبهة ، فأداهم ذلك الى الحاق التاء به كما الحقوها بالصفة المشبهة .

وبعد أليس (الحميد) اسماً من أسماء الله الحسنى ، أو ليس معناه الخلق بالحمد أو المستحق له . أو لم يقرن (الحميد) في التنزيل : بالفني والعزیز والحكيم والوالي ، وكلها صفات ثابتة من أسماء الله الحسنى ؟

★ ★ ★

وثمة شيء آخر ، فقد أجمع الأئمة أن ما يستوي فيه التذكير والتأنيث كفعيل للمفعول ، لا يجمع بالواو والنون . قال ابن سيده في المخصص (١٥٥/١٦) : (اعلم أن فعيلًا اذا كان في معنى مفعول لم تدخله الهاء في المؤنث ، كما لا تدخله في فعول ، ولا يجمع بالواو والنون) فهل جاء جمع حميد على حميدتين ؟

اقول جاء هذا في بيت من أبيات الحماسة لشاعر جاهلي هو غويثة بن سلمى بن ربيعة ، اذ قال :

أصابتهم حميدتين المنايا فإدى عمي لمصبتهم وخالي

قال المرزوقي في شرح الحماسة (يريد . . أنهم أصيبوا وهم مشكورون محمودون بلسان القريب والبعيد . .) ، وقال : (وقوله فإدى عمي . . كأنه أقبل على مخاطب فقال : أفدي مساهم ومصحبهم بطرفي العمومة والخوالة) .

والذي يميننا أن الشاعر قد أراد بقوله (أصابتهم المنايا حميدين ٠٠) : (أصابتهم المنايا وهم محمودو المنزلة والسيرة) . فقد سلمت أيامهم من شوب العار وقباحة الذكر ، كما قال المرزوقي . ف (محمودون) هنا اسم مفعول على المجاز ، لا على الحقيقة ، على حد قول الرضي في شرح الشافية ، وقد أوقع موقع الصفة المتجددة الحدث أو الثابتة . فحميد المذكر والسمة كطبيب الذكر حسن الصيت ، ومحمود المأثر بمدوح الخلال ، كجميل الصفات شريف الخصال .

فاذا عرفنا أن (فعيل) لا يجمع بالواو والنون ما دام بمعنى المفعول ، وأن الصفة المشبهة بابها في جمع الذكور ، الواو والنون ، إلا ما استثنى ، أيقننا أن العرب قد تحولت بدلالة (حميد) ، وقد جمع بالواو والنون ، من مقتضى فعيل بمعنى المفعول ، وهو على جهة الحدوث ، إلى فعيل بمعنى الفاعل ، وهو على جهة الثبوت .

وهكذا (ذميمة) في قولك (فعلة ذميمة) فقد أرادوا بها ، التي تستحق الذم أو من شأنها أن تدم ، ولم يريدوا بها أنها ذمّت . ففي نهج البلاغة (٧٥/١) : (فلتكن الدنيا في أعينكم أصغر من حثالة القرط وقراصة الحلم . . وارضوها ذميمة) . فقولك (ذميمة) ما هنا كقولك وضيمة أو دنيسة أولئيمة . من الصفات الثابتة .

ما أتى من فعيل للمفعول مقترنا بالتاء صفة غالبية أنزلت منزلة الأسماء

إذا كانت (حميدة وذميمة) من فعيل للمفعول ، قد طابقتا الموصوف لمعاملتهما معاملة الصفة الثابتة فاقترننا بالتاء ، حين كان الموصوف مؤنثا ، فقد جاء من فعيل للمفعول ما لزمته التاء في كل حال ، لأنه صفة غالبية وقعت موقع الأسماء .

قال المرزوقي في شرح ديوان الحماسة (٢٥) : (ولقيطة الحق بها الهام وإن كان فعيلاً بمعنى مفعول ، لأنه أفرد عن الموصوف وجعل اسماً) .

وقال ابن سيده في المخصص (١٥٥/١٦) : (أعلم أنهم يدخلون في كل فعيل بمعنى مفعول ، الهاء ، على غير القصد إلى وقوع الفعل به ووقوعه فيه . مذهبهم في ذلك ، الإخبار عن الشيء المتخذ لذلك الفعل والذي يصلح له ، كقولهم ضحية للذكر والأنثى . ويجوز أن يقال ذلك من قبل أن يضحى به ، وذبيحة فلان لما قد اتخذ للذبح) :

وقال (١٥٦/١٦) : (وكذلك فريسة الأسد بمنزلة الذبيحة وكذلك أكيلة السبع بمعنى أن هذه الأشياء دخلتها الهاء لأنها متخذة لهذه المعاني) .

وجاء في المخصص أيضاً (١٦٠/١٦) : (ومما لزمته الهاء من الأسماء الصريحة أو الصفات الغالبة غلبة الأسماء : رهينة في أيديهم) .

فاللقطة والذبيحة والضحية والفريسة والرهينة صفات غالبية وقعت موقع الأسماء فلزمتها الهاء حين لم يرد بها وقوع الفعل، وإن كانت على فعيل للمفعول، كما لم يرد بـ (حميدة وذميمة) حين أنزلتا منزلة الصفة الثابتة. فالذبيحة مثلاً في قولك ذبيحة فلان الشاة التي قد اتخذت للذبح، لا التي ذبحت، فهي خلاف قولك (شاة ذبيح) . قال ابن سيده في المخصص (١٥٦/١٦) : (شاة ذبيح وغنم ذبى فيما قد ذبح) أي لارادة وقوع الفعل.

ما جاء من فعيل للمفعول مقترناً بالتاء وهو صفة ثابتة وصفة غالبية الأسماء

جاءت (رهينة) صفة ثابتة أو متجددة الحدث حيناً فأثنت مع المؤنث، ووقعت صفة غالبية غالبية الأسماء أيضاً فلزمتها الهاء .

أما (رهينة) الصفة الثابتة أو المتجددة الحدث، ففي قوله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة - المذكر ٣٨)، إذ جاءت رهينة مؤنثة مع المؤنث، كما جاءت مذكورة مع المذكر في قوله تعالى : (كل امرئ بما كسب رهين - الطور/ ٢١) . قال الجوهري في صحاحه : (والشيء مرهون ورهين والأنثى رهينة) .

فليس معنى (رهين ورهينة) في الآيتين أن كلا قد رهن بما كسب، وإنما معناه أن كل امرئ يرهن بما يكسب أو يعمل، وكل نفس أعدت لترهن بما تكسب، وهذا موضع الصفة المتجددة أو الصفة الثابتة . قال الزمخشري في الأساس (وفلان رهن بكذا ورهين ورهينة ومرتهن به : مأخوذ به والانسان رهن عمله . والخلق رهائن الموت) .

وجاء في نهج البلاغة (٤٢/١) : (ذمتي بما أقول رهينة وأنا به زعيم) . قال المصنف : (تقول هذا الحق في ذمتي، كما تقول في عنقي . وذلك كناية عن الضمان والالتزام . والزعيم الكفيل) فإذا أخذنا بهذا كان معنى الآية أن ما كسبت كل نفس هو في ذمتها وعنقها فهي تدان بما صنعت وتجزى بما قدمت . فرهينة في الآية بمعنى الصفة الثابتة أو المتجددة . ويؤيد هذا ما ذهب إليه بعضهم من أن الرهينة هنا بمعنى الرهانة . قال صاحب المفردات (وقيل قوله كل نفس بما كسبت رهينة أن فعيل بمعنى فاعل، أي ثابتة مقيمة) من رهن بالمكان : ثبت وأقام . فنفي بذلك احتمال احتمال كون رهينة بمعنى قد رهن، أخباراً بوقوع الفعل .

قال أبو حيان في البحر المحيط (٣٧٩/٨) : (والذي اختاره أنها - أي رهينة في الآية - مما دخلت فيه التاء، وإن كان بمعنى مفعول في الأصل، كالنطيحة، ويدل على ذلك أنه لما كان خبراً عن المذكر كان بغير هاء . قال تعالى : كل امرئ بما كسب رهين . فأنت ترى حيث كان خبراً عن المذكر أتى بغير تاء، وحين كان خبراً عن المؤنث أتى بالتاء، كما في هذه الآية) .

أقول الذي ذكره أبو حيان من أن (رهينة) مؤنث (رهين) بين واضح، وقد نحنوا نحوه . لكن في قوله (كالنطيحة) التباساً، ذلك أن (النطيحة) جاءت صفة غالبية أي صفة أفردت

من موصوفها وأغنت مُفْغَاء فغلبت عليها الاسمية ، وهذه تلزمها الهاء ، وليس (رهينة) ها هنا كذلك .

قال الرضي في شرح الشافية (١٤٩) : (ليس كل منطوح أو كل شاة منطوحة نطيحة ، فهذه هي العلة في خروجها عن مذهب الأفعال - أي الصفات - إلى حيز الأسماء بسبب اختصاصها ببعض ما وقعت عليه في الأصل ، وغلبتها فيه) .

على أن الذي قصده أبو حيان هو أن (رهينة) في الآية ك (نطيحة) في قول سيبويه (٢١٣/٢) : (ويقال نطيحة شبهوها بسمين وسمينة) .

قال ابن سيده في المخصص (١٥٦/١٦) : (يعني شبهوها نطيحة ، وهو بمعنى مفعول بسمينة ، وهي في معنى فاعل . والباب في المفعول ألا تلحقه التاء) .

ف (نطيحة) إذا تقع في موقعين : الأول أنها تعامل معاملة الصفة الثابتة فتؤنث مع المؤنث ، كما ذكر سيبويه ، فهي كرهينة في الآية ، وهذا ما قصد إليه أبو حيان . والثاني أنها صفة غالبية كالأسماء تلزمها التاء ، كما ذكر الرضي . فهل جاءت (رهينة) كذلك صفة غالبية ؟

أقول قد وقعت رهينة صفة غالبية كما ذكر ابن سيده (يقال هو رهينة في أيديهم) ، وكما قال الزمخشري في أساس البلاغة (واني لك رهن بكذا ورهينة به ، أي أنا ضامن له) .

ما جاء من فاعيل محذوف التاء فحمل على أنه بمعنى الفاعل على غير الأصل ، ومقترنا بالتاء فحمل على أنه بمعنى المفعول على غير الغالب .

سُئِمَ (ملحفة جديد) فذهب جماعة إلى أنه من (جد) اللازم ، إذا حدث ، وهم البصرية . ف (جديد) في هذا فاعيل بمعنى الفاعل حذفوا تأوّه استثناء على حد قولك امرأة صديق . ودل هذا على جواز قولك (ملحفة جديدة) بمعنى حديثه ، كما تقول امرأة صديقة ، وهو صفة ثابتة على كل حال . قال ابن سيده (١٦٠/١٦) : (وملحفة جديد وقيل جديدة ، وقد قدمت ، وأثبت أنها فاعيل في معنى الفاعل) . وقد نسبته إلى سيبويه .

ونزع آخرون أن قولك (ملحفة جديد) من جدّه إذا قطعته وهم الكوفية ، فهو على هذا فاعيل في معنى المفعول قد جاء على الغالب كقولك (شاة ذبيح) وهو صفة على الحدوث ولكن هل تلحق التاء (فاعيل) هذا فيقال (ملحفة جديد وجديدة) ؟ أقول جاء ذلك في اللسان (ابن سيده : يقال ملحفة جديد وجديدة حين جدّها الحائك أي قطعها) .

وتبين بما تقدم أنك تقول (ملحفة جديد وجديدة) وتعني بذلك حديثه ، فيكون (جديد) قد خرج عن بابيه فحمل على الشذوذ ، لأن الأصل المطابقة فيما كان فاعيله بمعنى الفاعل . وتقول (ملحفة جديد وجديدة) وتعني بذلك مقطوعة فيكون (جديدة) قد جاء على غير الغالب لأن الغالب اسقاط التاء ، فيما كان فاعيله بمعنى المفعول . ففي اللسان (وقد قالوا ملحفة جديدة ، وقال سيبويه : قليلة ، وأبى أبو علي إلا أن يجعل جديدة - ها هنا ، بمعنى الجدة ، نقيض البلى) .

أقول إن سقط التاء من (فمیل بمعنى المفعول) هو الغالب كما ذكرنا . قال صاحب الهمع (١٧٠/٢) : والغالب ألا تلحق التاء صفة على مفعال أو مفعل أو مفعيل - بكسر أولهما - أو فاعل أو فاعيل لمفعول . ما دام لم يحذف موصوفه ، فإن حذف لحقته نحو رأيت قتيلة بني فلان لئلا يلتبس ، وكذا إذا جرد عن الوصفية) .

فاذا جاء (فمیل) هذا بالتاء فهو خلاف الغالب . ففي حاشية الصبان على شرح الأشموني (٩٤/٤) : (قوله غالباً أي في الغالب ، ويؤخذ من صنيعه أن لحوق التاء فميلاً بمعنى مفعول ، خلاف الغالب ، لا شاذ) .

★ ★ ★

ولكن إذا كان دخول (التاء) على فمیل بمعنى مفعول حين ذكر موصوفه ، قد حمل على غير الغالب ، لا على الشذوذ ، لأنسه من قبيل حمل القليل على الكثير ، إذ هو عودة إلى الأصل في مطابقة الصفة لموصوفها تذكيراً وتأنياً ، فهل يصح القول بجواز الحاق التاء بفمیل للمفعول وكونه سائفاً متقبلاً ؟

أقول : قالوا امرأة قتيل وقتيلة ، ودفين ودفينة ، وسجين وسجينة ، وجليد وجليدة ، وهدى وهدية ، وناقعة نحيز ونحيزة ، ونمجة نطيع ونطيعة . ولم يعملوا .

قال ابن منظور في اللسان (. . .) وامرأة قتيل مقتولة ، فاذا قلت قتيلة بني فلان قلت بالهاء . قال اللحياني : قال الكسائي : يجوز في هذا طرح الهاء ، وفي الأول ادخال الهاء ، يعني أن يقول هذه امرأة قتيلة . . . فهل قال الكسائي ما قال ليقصر الحكم على (قتيل) ؟ وإذا كان قد قصد إلى ذلك ولم يعمل ، وذكر سواه كثيراً من أشباهه ولم يحكوا توجيهه ، افترك ذلك السماع ؟

وفي اللسان (قال اللحياني امرأة دفين ودفينة) ، وفيه أيضاً : (قال اللحياني امرأة سجين وسجينة بمعنى مسجونة) قال ذلك ولم يعمل .

وقال ابن سيده في المختصر (١٥٦/١٦ - ١٥٩) : (وقالوا نمجة نطيع ، ويقال نطيعة شبهوها بسمين وسمينة ، يعني شبهوا نطيعة وهي في معنى مفعول بسمينة وهي في معنى فاعل ، والباب في مفعول ألا تلحقه التاء) .

وقال : (وامرأة هدى مهدية إلى عملها ، وقد قيل بالهاء) .

وقال : (امرأة جليد مجلودة . . . وقد قيل بالهاء) .

وقال : (وناقعة نحيز منحوزة وقد قيل بالهاء) -

فهل يفهم من سماع هذه الأمثلة المتقدمة جواز الحاق التاء بفمیل للمفعول قياساً ، ولو أمن اللبس ، كما ذهب إليه الأستاذ عباس حسن ، عضو المجمع القاهري ، في كتابه النحو الوافي (٥٤٦/٤) ؟

قال الأستاذ عباس حسن (أما ما كان على فاعيل بمعنى مفعول فتدخله التاء قليلا ودخلها فيه على قلته مقيس ، والكن الأصل عدم دخولها) • وقال (ومن امثلة قتييل وجريح في مثل انجلت المصادمة عن فتاة قتييل وفتاة جريح ، بحذف التاء جوازاً لعدم الحاجة اليها ، اذ اللبس مأمون في هذه الصورة • فان شاع استعماله استعمال الأسماء المجردة بأن لم يعرف الموصوف وجب ذكرها لمنع اللبس ، نحو حزنت لقتيلة المصادمة ، ومثل : رأيت في المجزر ذبيحة أو نطيحة أو أكيلة الذئب ، بمعنى مذبوححة ومنطوحة وماكولة) •

والغريب أن الأستاذ لم يمول في التفريق على دلالة الصيغة ، وانما اقتصر على أمن اللبس وعدمه دون البحث في فاعيل اذا كان بمعنى اسم المفعول حقيقة فكان للحدوث كشاة ذبيح وامرأة قتييل ، أو كان بمعنى اسم المفعول مجازاً فكان صفة غالبية انزلت منزلة الأسماء كذبيحة بني فلان وأكيلة السبع ، وهكذا الرهينة والضحية والنطيحة ، وقد فصلنا القول فيه قال الرضي (١٤٩) : وليس كل منطوح أو كل شاة منطوحة نطيحة فهذه هي العلة في خروجها عن مذهب الأفعال - أي الصفات - الى حيز الأسماء ••) •

أما قوله بالقياس في الحاق التاء بما جاء من فاعيل للمفعول ، ولو أمن اللبس ، فقد عزاه الى ما جاء عن فريق من العلماء ، فهل ذهب الأئمة حقاً الى هذا ؟
أشار الأستاذ الى قول ابن مالك :

ومن فاعيل كقتيل ان تبع موصوفه غالباً ، التاء ، تمتنع

فالذي أراده ابن مالك ، وعليه الشارحون ، أن أكثر ما جاء من هذا القليل تمتنع منه التاء اذا ذكر موصوفه أو عرف ، وخرج عن الباب الفاظ - أتت بالتاء • ولا يعني هذا ، بحال من الأحوال ، قياس اثبات التاء فيها •

واستظهر الأستاذ بما جاء في المفصل وشرحه من أن الصفات التي على فاعول بمعنى فاعل ، ومفعول ومفعيل بكسر أولهما • يشترط لحذف التاء فيها ما اشترط في فاعيل ، قال ابن يمين : (ان هذه الأسماء اذا جرت على موصوفها لم يأتوا فيها بالهاء ، واذا لم يذكرها أثبتوا الهاء ، خوف اللبس) • وليس في هذا جواز اثبات التاء في فاعيل هذا ، واعتلاله بأثبات الهاء متى خيف فيه اللبس لا يستوجب جواز اثباتها فيما أمن فيه اللبس •

وعلى هذا ما جاء في الكتاب (٢/٢١٣) وقد تقدم ذكره •

وجاء الأستاذ بما حكاه صاحب التاج من كلام الرضي في مادة قتل ، قال الرضي : (ومما يستوي فيه المذكر والمؤنث ولا تلحقه التاء : فاعيل بمعنى مفعول ، الا أن يحذف موصوفه نحو : هذه قتيلة فلان وجريحته ، والشبه لفظاً بفمّيل بمعنى فاعل قد يحمل عليه فتلحقه التاء مع ذكر الموصوف أيضاً ، نحو امرأة قتيلة ، كما يحمل فاعيل بمعنى فاعل عليه فتحذف التاء نحو ملحفة جديد) • وليس في هذا الكلام ما يشير الى جواز اثبات الهاء في غير ما سمع • ولا يخفى أن العلماء قد جعلوا حذف التاء من فاعيل بمعنى مفعول فرقاً بينه وبين ما جاء على فاعيل بمعنى فاعل • قال ابن سيده في المخصص (١٦/١٥٤) : واذا كان

فمفيل بمعنى مفعول لم تدخله الهاء في مؤنثه فالتزم التذكير فرقا بين ما له الفعل ، وبين ما الفعل واقع عليه) .

ويختتم الأستاذ كلامه فيقول (من كل ما سبق يتبين تأويلهم لما ورد من مفيل بمعنى مفعول مختوماً بالتاء ، وفي بعض هذه التأويلات تكلف واضح . ومن اليسير كشف ما فيها من الخطأ الذي يمنع قبولها . هذا الى ان كتب اللغة ومعاجمها تحوي أمثلة أخرى متعددة مختومة بالتاء ولا تحتمل تأويلاً سائفاً) . وكلامه هذا سائغ لولا أن ما خرج عن الباب في مفيل بمعنى مفعول فالحقت به التاء بمد ذكر موصوفه ، ليس على نسق واحد كما فصلناه .

وقد أورد الأستاذ يقول : (فالخير في الاختصار على ما قلناه عن بعض المحققين من أن الأكثر هو حذف التاء عند أمن اللبس ، بسبب وجود الموصوف ، وعدم استعمالها استعمال الأسماء غير المشتقة . وهذا رأي سديد يحسن الأخذ به ، بالرغم من أن أكثر النحاة لم يذكروه ، مع جواز استعمال الرأي الأخير) .

أقول لم أر فيما أورده الأستاذ من كلام الأئمة ما يشير صراحة الى جواز إثبات التاء فيما كان الأصل فيه حذفها . أما ذهب الأئمة الى أن الغالب أو الأكثر هو الحذف فلا يعني جواز القياس فيما لم يسمع فيه الحاق التاء . وعلى ذلك نص الهمع (١٧٠/٢) إذ جاء فيه (والغالب ألا تلحق - أي التاء - صفة على مفعال بكسر الأول . أو مفعول بكسر أوله وفتح ما قبل آخره . أو مفعول بكسر أوله ، أو مفعول لفاعل ، أو مفيل لمفعول . ما دام لم يحذف موصوفه ، فان حذف لحقته نعتور أيت قتيلة بني فلان ، لثلا يلتبس ، وكذا إذا جرد عن الوصفية .) وهو واضح .

★ ★ ★

ونحن مع ذلك ممن يرون الأخذ بقياس الحاق التاء بفعيل بمعنى المفعول ، ولو لم يقل به الأئمة صراحة ، كلما أمكن أن يلتزم في ذلك معنى الصيغة ، كان يراد بامرأة قتيلة غير ما يراد بامرأة قتيل ، وامرأة سجيئة غير ما قصد بامرأة سجين ، فيكون الأول صفة بمعنى اسم المفعول الحقيقي على الحدث ، ويكون الثاني صفة بمعنى اسم المفعول المجازي فيدل على ما دلت عليه الصفة الثابتة . والا كان الخيار في الحاق التاء وحذفها عبثاً لا معنى له ، ولا يعلى منه بطائل . أما ما خرج عن الباب فلا يقاس عليه .

ونختتم كلامنا بما قاله ابن سيده في المخصص (١٥٥/١٦) : (اعلم أنهم يدخلون في فعيل الذي بمعنى مفعول الهاء ، على غير قصد الى وقوع الفعل به ووقوعه فيه . ومذهبهم في ذلك الاخبار عن الشيء المتخذ لذلك الفعل ، والذي يصلح له .) وهذا يعني أن دخول الهاء انما كان لاتخاذ هذه المعاني . وفي ذلك بيان .

نحو معالجة جديدة للصورة الشعرية من أسلوبية الصور إلى تنسيقها

د. فهد عكام

العرض ، الذي قدمناه في مقالات سابقة* ، يبين بما فيه الكفاية أن تنظيم الصور هو إحدى الطرائق الأسلوبية الفنية بالتنوع وأنه من أجل هذا على درجات متفاوتة من التعبيرية *expressivité* وأن الاستعارة *métaphore* تشغل ، في داخل هذا التنظيم ، المكان الأسمى . وبما أن هذه الاستعارة تحويل ، فإننا نشعر بها انحرافاً عن العمل الوظيفي *fonctionnement* المعتاد ، أي المنطقي للغة ، وقدرة التحويل هذه إنما هي التي تؤثر فينا وتدهشنا . ولا ريب في أن الوسائل ، التي تستخدمها هذه القدرة ، ملونة جد التلوين .

□ التاليف بين الصور وتوالدها :

في مستوى التاليف بين الصور ، يمكن لاستعارة ما أن يكون لها علاقات حميمة مع استعارة أخرى ، أو مع طرائق تعبيرية أخرى . وهذه الأنواع من التاليف تخلق بنى مركبة توفر تأثيرات خاصة .

فالاستعارة يمكن أن تؤلف تركيباً مع إحدى صور المصاقبة *contiguïté* ، والوحدة المركبة الناجمة عن ذلك تكتسب قدراً أكبر من الكثافة الإيحائية . وعلى سبيل المثال نفحص :

البنية التركيبية : (لقد جلّيت على سمع كفي) التي تلفتنا في قول أبي تمام :

٣٨ - لئن غربتها في الأرض بكراً لقد جلّيت على سمع كفي (١)

فالمقصود في هذه البنية القصيدة الشعرية التي أرسلها الحسن بن وهب لأبي تمام والتي تمثل في الخيلة وكأنها هروس ، والتي تثير ، بموسيقاها ، دهشة النخبة القادرة على

تقويم الفن ، وهذا التأويل مستلهم ، بطبيعة الحال ، من اللعب الاستعماري المركز في لفظ واحد يتخذ دعامته استعارة ومجاز مرسل في آن معاً ، والمقصود بذلك لفظ « سَمِعَ » الذي يحل محل « زوج » على سبيل الاستعارة ومحل « سا مع كفاء » على سبيل المجاز المرسل .

والبنية التركيبية : (فجتك راكباً أمل القوافي) الذي يدهشنا في قول أبي تمام :

٤ - فجتك راكباً أمل القوافي على ثقة من البلد البعيد (٢)

فها هنا ، يوحى الشاعر بارادته توجيه قصائده كما يشاء ، ويمنح اللعب الاستعماري صبغة انفعالية ، فيستخدم « القوافي » عوضاً عن « النياق » على سبيل الاستعارة .
والظاهرة نفسها تحدث ، ولكن مع مزيد من التعقد حيث يقوم مجاز مرسل بدور رابط بين استمارتين . ففي قول أبي تمام :

٢٦ - فاشدد على الحمد يدا أنه إذا استغس العلق علق نغيس

٢٧ - واغد على موشيه أنه برود لعمرى يصطفيه الرئيس (٣)

نقع على الصيغتين : « موشيه » أي الذي يجمله بضروب من الوشي ، و « أنه برود » أي ثوب موشى بالزخارف ، وفيهما يمود الضميران (هي) و (هو) على « الحمد » الظاهر في البيت السابق ، والذي يدل ، في السياق الجديد ، على القصيدة المدحية ، على سبيل المجاز المرسل ، ويأخذ صورة ثوب جميل على سبيل الاستعارة . وإذا ما كان استخدام التعبير « موشيه » يدخل في ميدان الواضح - الغامض الذي يقوم بدور هام في رؤية أبي تمام الجمالية ، لأنه يبعث في ذهن أشياء أخرى غير الثوب ، فإن استخدام اللفظ « برود » يلقي الضوء على ما في الاستعارة الأولى من التباس ، متطابقاً على هذا النحو مع تقنية المفاجأة الغالية على الشاعر .

وأكثر تعبيرية من ذلك أيضاً اللعب الذي يقوم به تشبيهه على علاقة أسلوبية بمجاز مرسل مزدوج في قول أبي تمام :

٢ - لم تنسق بعد الهوى ماء على ظمأ كماء قافية يستيكها فهم (٤)

حيث يمزج النفي وظيفته الصورة الاعلامية . والمعادلة القائمة على المشابهة :

ش ص

ش ت

ماء على ظمأ = ماء قافية

حيث يتولد (ش ص) من عملية مزدوجة تتصل بالمجاز المرسل ، نظراً لدلالته على « رونق قصيدة » ويقدم لنا تشبيهاً ، بوساطة أداة التشبيه « ك » . والنموذج المثالي للوحدة

المنوية المشتركة ، ونريد بذلك (ش ص) في هذا التراسل اللفظي ، كان ينبغي أن يكون (ش ت) وفق المعادلة :

ش ت = ماء قافية = ماء على ظمناً

ولكن حذف الشذوذ هنا يكفي لقتل الشحنة الشديدة التي تنبض بها هذه الصورة . باختصار ، إن قلب النظام المادي يؤكد هنا الفكرة القائلة إن روعة splendeur القصيدة أكثر جمالا من روعة المنصر الطبيعي الحيوي ، الماء الصافي ، ويمنع الصورة ، على هذا النحو ، وظيفة نفسية . والتعبيرية expressivité التي أبرزت في هذه الصورة الأسلوبية نمزجها استعارة جديدة يبدو فيها تراسل حاستي السمع والذوق ، يمثلها قول أبي تمام « يسيكها فهم » أي ذكي ، هو الشاعر نفسه .

وقد يلحق بالعملية الاستعارية تحويل ممنوي يفني مدلول واحد من عناصرها المركبة . ومن ذلك المثال التالي :

٤٩ - أنضرت أيكتي عطايك حتى صار ساقا عودي وكان قضيبا (٥)

فالجمل : « أنضرت أيكتي عطايك » أي جعلتها ذات الق أخضر جميل ، تشتمل على استعارة مركبة تقوم على تراسل العلاقات محورها الأساس الفعلي : « أنضر » ، وترسيمها تنحو النحو التالي :

م ت عطايا المدوح ← حياء الشاعر أو نفسه
||
م ص المطر أو الماء ← الأيكة (غابة من الشجر الملتف)

والوظيفة الفعلية الأساسية تتضمن وظيفة مشتركة (حول) تفنيها « الجمل التالية : « حتى صار ساقا عودي وكان قضيبا » . فالوحدة اللفظية المعجمية « عود » أو « قضيب » ومعناها « خضن مقطوع مجرد من أوراقه » ، وهي علامة signe نرسم إليها ب ع ، تتحول باللفظ « صار » إلى العلامة « ساق » التي نرسم لها ب ع ، هذا التحويل الذي يتضمن فكرة النمو ويحققه فعل المدوح يمكن أن يمثل كما يلي :

١ ع ب ع ٢ ع ← ١ ع ٢ ع

وحرف الجر « حتى » يدخل هذا التحويل في مدلول الفعل « أنضر » فيضفي على هذا النحو صفة النضارة على المساق ويمنع العنصرين « ب » و « ب » فكرة النمو التي يتضمنها التحويل .

وطريقة العرض التي انتهينا توأ من استخدامها تبدو جد ناجمة في تركيب مزجي
يؤلفه استمارتان متجاورتان تفرقنا ثانيتهما في العجيب merveilleux .

والأمر على هذا النحو في البيت التالي :

٣٩ - حية' الليل يشمس العزم' منه ان أرادت شمس النهار الغروباً (١)

فمن هذا البيت تستنبط استمارتان ترسيمة أولاهما :

$$\begin{array}{ccc} \text{ش ت} * & & \text{ش ص} \\ \text{الممدوح} & = & \text{حية (الليل)} \end{array}$$

وترسيمة الثانية :

$$\begin{array}{ccc} \text{ش ت} & & \text{ش ص} \\ \text{حزم الممدوح} & = & \text{الشمس (في الليل)} \end{array}$$

وقد عبر عن الاستمارة الأولى ببنية اضافية في مستوى تركيب الكلام « حية الليل » .
وقد قضى أبو العلام المعري بأنها استمارة جديدة . وابن المستوفي يقرظها ، فالحية ،
كما يقول ، تختبئ في النهار وفي الليل الدامس . والصورة المرتبطة بحية الليل توحى ،
في أعيننا ، بدهاء الممدوح فكيف لا توحى بالخوف الذي يثيره ، وبهذا عينه تأخذ طابعاً
غريباً في مجتمع يمنح الحية قيمة غير مستحبة . وبوساطة التجاور juxtaposition ترتبط
الاستمارة الأولى ارتباطاً قوياً بالاستمارة الثانية . وقيمة هذا الارتباط تتمثل في تبديد
كل فكرة تتصل بالجبن يمكن لصورة الحية أن تبعثها في الذهن . والذهن يؤخذ بسرعة
بالحزم الذي يماثل الشمس ويتضمن الشجاعة . و (ش . ص) أي الحية في الاستمارة الأولى
يرتبط بالزمن « ليل » . وقيمة هذه الصيغة تحديد نقطة التلاقي بدقة وتعزيزها ، فسمي
الممدوح تحت جناح الليل كما تدب الحية يوحى بصفة الدهاء الخاصة بـ (ش ت) . ويمكن
الرمز لهذا الارتباط بالترسيمة :

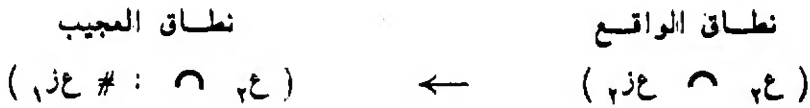
$$\begin{array}{ccc} \text{ش ت} & & \text{ش ص} \\ \text{الاستمارة ١ : ع} & = & \text{ع} \cap \text{ع} \text{ ١} \end{array}$$

والترسيمة عينها تستنبط من الاستمارة الثانية في « يشمس العزم » على النحو التالي:

$$\begin{array}{ccc} \text{ش ت} & & \text{ش ص} \\ \text{الاستمارة ٢ : ع} & = & \text{ع} \cap \text{ع} \text{ ٢} \end{array}$$

والاختلاف الوحيد يتمثل في أن علاقة الاقتران (ع_٢ ∩ ع_١) تحدث هذه المرة بالتضاد المعنوي الذي يرتبط بالألوان على النحو التالي : (ع_٢ ∩ : # ع_١) وهذا التضاد يميز بشدة نقطة التلاقي ، ونريد بذلك توضيح ٠٠٠ الذي يربط بين (ش ت) و (ش ص) في هذه الاستعارة الثانية .

وإذا ما رُئيت هذه الاستعارة الثانية من زاوية أخرى ، فإنها تدخل في نطاق المجيب ، في حين أن الشمس ع_١ ترتبط بالنهار ع_٢ في نطاق الواقع ، وعلى هذا فإننا نصل إلى الترسيمة :

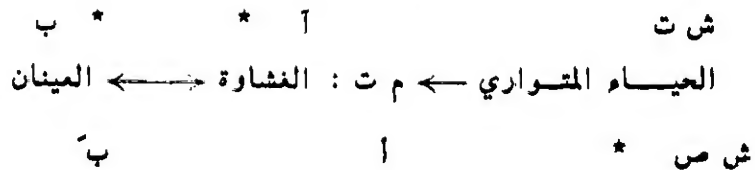


وعلى هذا النحو ، ان المجيب ، على صعيد الرسالة اللغوية ، ليس سوى طريقة أسلوبية قوامها التحويل في مدار الزمن (نهار ← ليل) وتقوم على اقتران متضاد (شمس ∩ : # ليل) يميز الدور الذي تقوم به الوحدة المعنوية الصغرى sème المشتركة في ركني الاستعارة .

ومن استعارة خاطفة كالبرق métaphore-éclair نتقدم نحو صورة افتراضية انطاعية . والعالة على هذا النحو في البيت التالي (٧) .

٩ - من كل مهراق الحياء كأنما غطى غديري وجنتيه الطحلب

والعملية المجازية التي تستنبط منه عملية مزدوجة تولد بنيتها الاستعارية الأولى بنية أخرى تقوم على المشابهة الافتراضية ، ويمكن أن يرمز لهذه العملية المزدوجة بالترسيمة التالية :



الماء المسفوح ← م ص : الطحلب → الغدير (المستنقع الراكد الأسن المياه)
 فالتمثيل المزدوج « مهراق الحياء » أي الحيام المسفوح إنما يقدم إلينا صورة خاطفة image-éclair مطبوعة باحساس حركي ، وهي استعارة تقوم على المماثلة تنحو ترسيمتها البنائية النحو التالي :



والتراسل اللفظي في هذه الصورة لا يقوم على علاقة عقلية بل بالأحرى على علاقة تتصل باللاوعي . و (ش ت) في هذه الصورة يخلف في حساسية المؤلف الانطباع التأثري الذي يخلفه فيها (ش ص) . وهذا الانطباع يمتد ويتحدد بدقة مع الصورة الافتراضية التي يدخلها في النسيج اللغوي المشبك « كأنما » الذي يفتح الباب أمام المخيلة . واحساس الأسى والحسرة الذي عبر عنه تعبيراً مغبشاً في الصورة الخاطفة « مهراق الحياء » يفدو هنا أكثر دقة ووضوحاً ، إذ ليس هنا أيضاً من علاقات مباشرة ومحسوسة بين الأعين التي غطيت بفشاوة مستكرهة والماء الراكد سام المستنقع الآسن « الغدير » المغطى بالطحالب الخضراء . ولكن الانطباع الذي يخلفه (م ت) في هذه البنية القائمة على تراسل العلاقات يماثل الانطباع الذي يخلفه (م ص) في نفس أبي تمام وهو شعور الأسى والتقزز . وفضلاً عن ذلك هنالك علاقة تقوم على الوظيفة : فماء الغدير ، الماء المحبوس المحاصر والراكد الآسن لا يروي الظمأ بل يولد الحمى والفثيان كما تفعل عيننا هذا الكائن الذي فقد الحياء فخيّل للشاعر أن على عينيه غشاوة .

وفي مستوى هذه الصور المتمازجة تحتل الصورة الممتدة image filée مكاناً مرموقاً . واذ هي مبنية على صفتها المعنوية sémantique فإن تعريف الأسلوبى الفرنسى أ . هنري (٨) لها أكثر سعة ودقة من تعريف الأسلوبى الأمريكى م . ريفاتر (٩) الذي يعتمد على تركيب الكلام على الوضعية التدريجية . وهنري يقدم إلينا الفكرة التالية :

« الاستعارة الممتدة هي ، في عرض مفهومي موحد ، سلسلة من الاستعارات التي تستغل عناصر من «نقل معنوي واحد بأعداد على درجات متفاوتة من الكثرة » .
وفحص بعض الأمثلة المقتبسة من شعر أبي تمام يبين لنا صحة هذا التعريف . ومن ذلك قوله (١٠) :

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| ٥٢ - وسيارة في الأرض ليس بنسازح | على وخدما حزن سحيق ولا سهب |
| ٥٣ - تذّر ذرور الشمس في كل بلدة | وتمضي جّموحاً ما يرد لها غرب |
| ٥٤ - عذارى قواف كنت غير مدافع | أبا عذرها لا ظلم ذاك ولا غضب |
| ٥٥ - إذا أنشدت في القوم ظلت كأنها | مسرة كبير أو تداخلها عجب |
| ٥٦ - مفصلة بالؤلؤ المنتقى لها | من الشعر إلا أنه اللؤلؤ الرطب |

فهذا المثال يجمع بين استعارتين ممتدتين ، كل منهما يضم وحدة مفهومية وعرضاً وصفاً متجانساً ، وبنية معنوية معقدة complexe و (ش ت) هو نفسه في كليتهما وهو : قصيدة أبي تمام . وإذا ما كانت الاستعارة المستخدمة أولاً ، ونريد بها المطية (سيارة) تتعلق بمناخ بدوي ، فإن الثانية ونريد بها العذراء تتعلق بالميدان المدني . وفضلاً عن ذلك إن الاستعارة الثانية أكثر خصوصية من الأولى ، وتدرج تحت مصطلح «سورة رمزية allégorie تشخص

بالتعريف (١١) فكرة مجردة . وفي البنيتهين كليهما إن اللفظ الاستعماري الأساسي - وهذه ملاحظة تحلو الريفاتر - يقع في مستهل السلسلة . وهذه السلسلة تستغل بطبيعة الحال عناصر استعمارية تتعلق بحقل ممنوي *champs sémantique* يخص اللفظ الأساسي . وهو في الحالة الأولى لفظ (سيارة) بينما هو في الحالة الثانية لفظ (عذارى) . والاستعمارة - التركيب الأولى مفصلة في وحدتها الوصفية بقدر الثانية في وحدتها . فإذا ما كانت الصيغ: وخذ « السير السريع » ، تذر « تطلع وتبلغ » تمضي جموحا « لا تقف بمكان » ما يرد لها غرب « لا يقدر أحد أن يرد اندفاعها الحاد » تمثل الوحدات المنويّة الصغرى *sème* التي تؤلف مفهوم سيارة ، وتشكل لغويا حقلها الترابطي *champs associatif* فإن الصيغ : أبا علوها « الذي ألتصها لأول مرة » مسرة كبر « مخفية تيهها » تداخلها عجب « نفذ فيها الزهو » ، اللؤلؤ المنفتق « اللؤلؤ المختار » تبعث في الذهن الحقل الترابطي للاستعمارة - التركيب (عذارى) فكيف لا تبعث حقلها المفهومي .

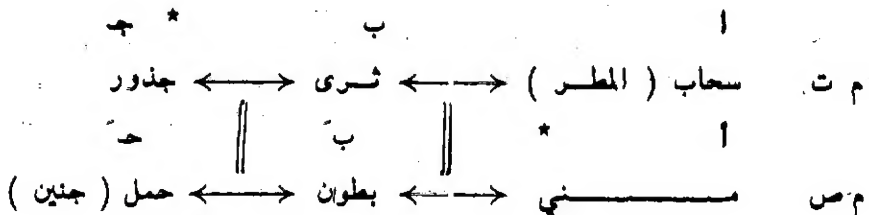
كل هذه العناصر المستعمارة *métaphorisants* تتعاقد في الوصف الذي يمتد لتبعث في الذهن مفهوم أبي تمام عن قصيدته . وإذا ما كانت السلسلة الأولى تبرز سيورة هذه القصيدة وشهرتها المظيمة ، فإن الثانية تشدد على أصالة هذه القصيدة ، وعلى ألقيها الموسيقي ، وعلى أعدادها المستمر ، وعلى إتقانها البنيوي وحتى على حقيقتها الجديدة ، الجميلة النقية في آن معا .

ومع ذلك لا يمكن للمكان الذي تشغله الاستعمارة - التركيب أن يعد عنصراً أساسياً في تعريف الصورة الممتدة ، لأن هذه الاستعمارة - التركيب يمكن أن تكون ضمنية كما هو الحال في مثال (١٢) تحدث فيه عن سحابة :

١١ - إذا انتشرت أعلامه حوله انطوت بطون الثرى منه وشيكا على حمل

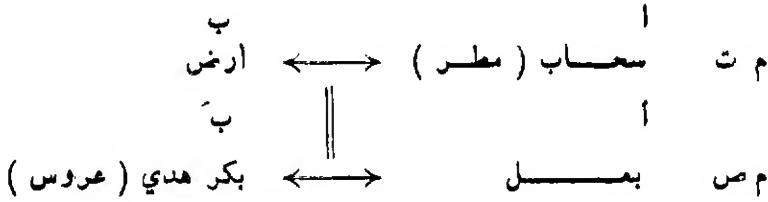
١٢ - ترى الأرض تهتز ارتياحا لوقعه كما ارتاحت البكر الهدي إلى البعل

والبيت الأول يقدم لنا تراسلا علائقيا يقوم على التماثل ترسيمة بنيته :



والوظيفة الأساسية : انطوى على « أخفى » تحقق الصلة بين المستويين .

والبيت الثاني يمثل علاقة تراسل تقوم على المشابهة بمشبك هو الكاف . وترسيمة هذه العلاقة تنحو النحو التالي :



والوظيفة الأساسية : (ارتاح) تقوم بدور نقطة التلاقي بين المستويين . وهذا التشبيه يعني بطريقة عقلية الاستمارة السابقة .

ولا بد لنا من أن نسجل ، الى ذلك ، أن العناصر التي تؤلف مستوى الصوى (م ص) في البنيتين السابقتين تشكل نسيج صورة ممتدة تتخذ سمة صورة رمزية allégorie تشخص فكرة مجردة : الخصوبة .

وعلى المستوى اللغوي ، لدينا بنية داخلية تعتمد على علاقيتين تأليفيتين تقدمان لنا سلسلة من العناصر الاستمرارية تخص حقلاً معنوياً واحداً وتتعاقد فيما بينها في الوصف الذي يتمدد وينبسط ونريد بهذه العناصر الألفاظ : بطون ، « بطون النساء » ، حمل « جنين » بعل « زوج » بكر « عذراء » هدي « عروس » التي تقدم ، بما أنها على علاقة تعاقد فيما بينها ، صورة المرأة ونتيجة لذلك إحدى الوسائل الأكثر قوة والجديرة بالحصول على قبول متلق عربي . واللفظ الهام في تحديد الفعل بدقة ، ونريد به (بعل) يخلق هذه السلسلة اللغوية ، ويأخذ ، بفضل كونه كلمة قافية ، بروزاً تعبيرياً .

وعلى الصعيد اللغوي ، ان النسيج الاستمراري يتضمن وظيفة عقلية ، وهي تسعف الذهن في الوصول الى كمال التفكير بإيحاءها اليه بالعنصر الغائب « جذور » ، غير أن عنصراً مفهوماً يخص صعيد الواقع : سحاب « مطرمجاز » يبعث في الذهن عنصره الاستمراري : (مني) . وعلى هذا النحو انه لمن الشرعي أن نتحدث ، على هذا المستوى ، عن وظيفة جدلية للصورة .

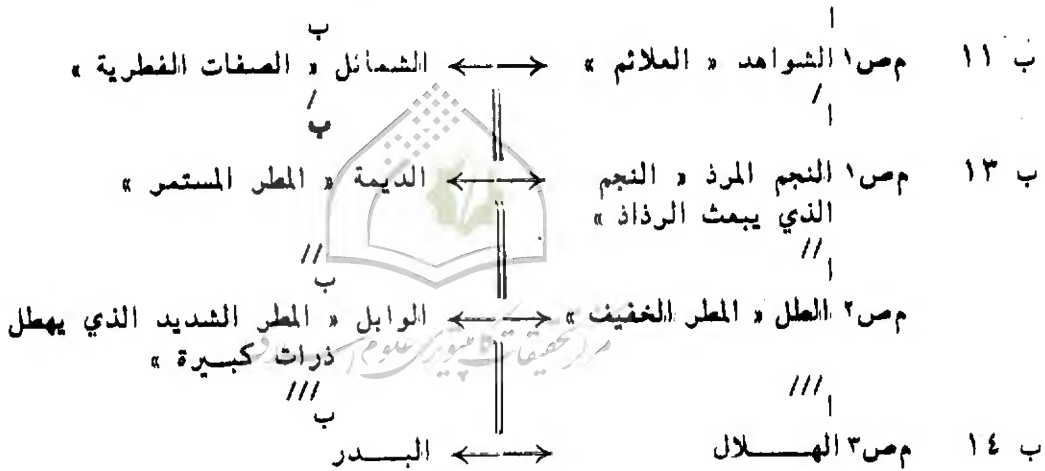
وكون الاستمارة - التركيب الحقيقية ضمنية هنا ، ذلك شيء ، لا سبيل الى نكرانه . ولكن الشبكة الاستمرارية التي تقدم اليها مادتها المعنوية تراسلا ، بين لفظ ولفظ ، في اطار تراسل العلاقات ، تبعث هذه الاستمارة - التركيب في الذهن ، ونريد بذلك .
خصوبة الأرض = خصوبة المرأة .

ومن الجلي أن الشاعر يتخيل ، على هذا النحو ، نملا جنسياً ينجزه زوجان عنصرهما الأول وهو سحاب (مجازاً بمعنى مطر) يقوم بدور الذكر والعنصر الثاني وهو الأرض يقوم بدور الجنس الأنثوي .

والسلسلة الاستمرارية في الصورة الممتدة ليس لها علاقة بالسلسلة التي تميز الصورة القائمة على تنوع ترادفي ٠ وثمة مثال (١٣) يسمح لنا بتحديد هوية هذه الأخيرة :

- ١١ - لهفي على تلك الشواهد فيهما لو أمهلت حتى تكون شمائل
 ١٢ - لفدا سكونهما حجي وصباهما حيلما وتلك الأريحية نائلا
 ١٣ - ولأعقب النجم المرذ بديمة ولعاد ذاك الطل جودا وابلا
 ١٤ - ان الهلال اذا رايت نموه أيقنت ان سيكون بدرا كاملا

فهذا النص الذي تحدث فيه الشاعر عن طفلين توفيا ، يقدم إلينا استمارة علائقية تقوم على التوحيد، ولها أربعة مصاريع ثلاثتها الأخيرة على علاقة ترادف ، وقد أتت لتوضح المصراع الأول :



وهذه الاستمارة انما هي صورة تقصد الى الاقتناع عن طريق التأثير الشعري لا عن طريق الحجة العقلية ٠ وهي تعتمد في سلكها هذا على ترادف يقوم على الحاج جدلي ، ففي كل مستوى يبدو العنصر الأول على علاقة تضاد مع جاره ٠

ومع ذلك ان كل مرحلة من مراحل هذا التكاثر الترادفي تفني التراسل العلائقي بسمة مفهومية جديدة ، فالوان التضاد : استمرار # تقطع أو تناوب (م ص ١) ، غزارة # قلة أو خفة (م ص ٢) ، شدة # ضالة (م ص ٣) تميز السلسلة الترادفية ٠

ومن الواضح ، فضلا عن ذلك ، أن هذه السلسلة تنضفر على تكرار المفهوم افترض أنه واقعي : فالشواهد « الملانم » المفصلة بوضوح ظاهر في (ب ١٢) وهي : السكون « الهدوء » ، الصبا « الصفر » ، الأريحية « الحافز الدافع لفعل الغير » تتحول ، حسب رأي المتحدث وبالترتيب ، الى العجب « العقل » ، العلم « سمة الصدر » ، النائل « العطاء » ٠

وامكانية هذا التحول ضمنيتها السلسلة الاستعارية التي عزز قدرتها التعبيرية تكيف تركيب الكلام syntax ، وتكيف الأسلوب التعبيري والشرطي، وتوازن العبارات خاصة .

□ نحو اسهاب مجاني :

الاهتمام بتنوع ترادفي ينتهي أحيانا إلى اسهاب مجاني . والأمر على هذا النحو في الاخفاق الناجم عن ضرورة القافية الموحدة في البيت التالي :

١٣ - وملآن من ضفن كواه' توقلي الى الهمة العليا سناما وغاربا(١٤)

فالبيت يبدأ بالتعبير الازدواجي « وملآن من ضفن » حيث أريد الحديث عن خصم لا ندري بعد سبب حقه . وسلسلة من الصور الاستعارية التي تتشابه فيما بعد توضح هذا الجانب الغامض .

فتأليف الصور بعضها مع بعض تأليفاً معقداً يشير تدخل مصدر دال على فعل : التوقل « الصمود في الجبل بخطا ثابتة » يقوم ، في مستوى الأقلية الاستعارية ، بدور العنصر المشترك في ثلاث معادلات . وهذا اللفظ يصفى صفة الاستمارة على الهمة العليا ، الهدف الأسمى المرغوب فيه ، ، ويمنحنا العلاقة :

ش ص *

ش ت

ذروة الجبل

= الهدف الأسمى المرغوب فيه

مرتبطاً بضمير التملك [أ] الدال على الشخص الأول المفرد .

وهذا العنصر الاستعاري : توقل يعبر عن مدلول حافي (ملازم لمدلوله المرجعي) هو العناء الذي يكابده المتحدث بصبر في صمود الجبل نحو الذروة ، وبالتالي في سميهِ نحو هدفه الأسمى المرغوب فيه .

ولكن اللفظ سنام « حدة البئر » الذي يبدو في صياغة تمييز ، ويعني « كما امتطي بئرا » ، يقدم لنا استعارة ترسيمتها :

ش ص

ش ت

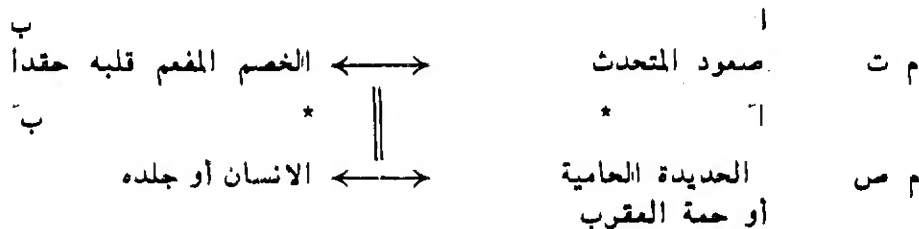
امتطاء البئر

=

الصمود بخطا ثابتة

وبطبيعة الحال ، هذه الصورة الجديدة لا تفرغ الصورة السابقة من محتواها العالي ، بل تضيف إليها بالحري نوعاً من الدقة ، ففعل الصمود نحو الهدف يتم براحة وسرعة . وعلى هذا النحو نفهم السبب الذي من أجله يشمر الخصم بالعقد على المتحدث ، انه على وجه الدقة الحسد .

وفحص صورة ثالثة يوضح توضيحاً أكبر هوية هذا الحقد . فالفعل كوى ومناء : « أهرق أو لدغ » (١٠) يحقق ، في مستوى الآلية الاستعارية ، تراسلاً بين العلاقات يقوم على التماثل :



حيث أوحى بألم الخصم الذي يبعثه فيه ارتقاء المتحدث ارتقاء سريعاً إيعاء جيداً . وإذا ما كان استخدام الأساس الفعلي : كوى على أنه نقطة تلاقٍ يعبر عن شدة هذا الألم ، فإن علاقة التضاد بين هذا الاحساس الأخير واحساس الراحة ، المتصور عند المتحدث ، يميز هذه الشدة .

وإذا ، أنه لمن الشرعي أن نقول : إن الصور الثلاث تمتزج امتزاجاً عميقاً أحداها مع الأخرى لتحقيق تأثيرات تعبيرية جد قوية .

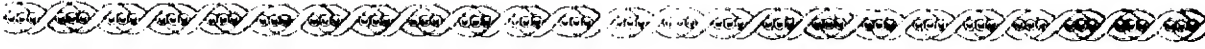
ومع هذا النجاح الذي يقوم في جزء منه على الاسهاب يتعارض اخفاق يوضعه استخدام كلمة القافية غارب : « الفاصل ما بين سنام البير وعذقه أو ذروة الجبل » . وفي الحقيقة ، هذا اللفظ ليس ، في مستوى الرسالة message سوى عنصر ناقل ، واسهاب أجبر الشاعر عليه ضرورة القافية الموحدة الروى (يا) ، التي لا تفني في شيء لا الفهم ولا القدرة الإيحائية التي اكتسبها البيت من قبل باستخدام التمازج الاستعاري الثلاثي .

وظائف الصورة

الى هذه الألوان من المزج التصويري ، التي انتهينا من ايضاحها ، تضاف ألوان أخرى سوف نتضح كلما تقدم بنا تحليل الوظائف . وفي هذا الشأن ، لا ندعه لنا عن الإشارة الى أن العملية الاستعارية هي جد معقدة حتى إن كثيراً من الوظائف تظل على علاقة تضامن فيما بينها . والا فإن العملية تنمط نحو الاخفاق وتفتو على نفسها تأييد القارئ . ومع ذلك أنه لمن المجدي لنا أن نفكر في كل وظيفة على حدة كي نوضح فكرتنا .

□ الوظيفة الاعلامية Informative :

غاية هذه الوظيفة نقل معلومات الى المتلقي ، ومن سماتها الأصيلة الوضوح ، وليس المقصود بهذا الخصوص ، أن نتحدث ، على المستوى الأسلوبى ، عن المبالغة التي يتضمنها المستمار والتي هي على علاقة وثيقة مع آلية اختيار تسمح لها بالابتزاز ، على درجة سامية بوجه خاص ، سوى مظهر واحد من الحقيقة التي لا بد من الفت الانتباه إليها للحصول على



قوة من قوى الاقتناع . المقصود بالأحرى هذه التقنية الإيهامية التي لا تخدع القارئ لحظة
الا لتسلّمه ، بالتالي ، الى توضيح مرض . والأمر على هذا النحو في هذا البيت (١٦) الذي
يمجد فيه أبو تمام نفسه بلهجة مفعمة بالزهو :

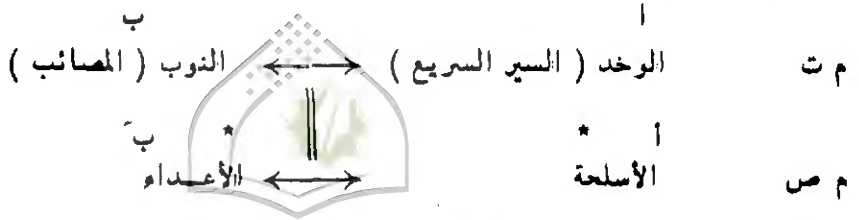
٩ - هاض إذا الهمم التفثت رأيت له بوخذهن استطلاات على النوب

فاذا ما كان العنصر الأساسي : التف « تلوى » يبعث في الذهن صورة ثعبان ويقدم
الينا استمارة ترسيمتها :

ش ت * ش ص

الهمم (الهموم) = الشمايين

فان الاسم استطلاات « تجاوزات على العدو » والذي يتضمن الوظيفة التي يقوم بها
(تحدى ، انتصر) يبعث في الذهن استمارة تقوم على العلاقات وتحدد بدقة المعنى المراد
من اللفظ همم . فليس المقصود به هنا « الرغبات العليا » بل بالأحرى « الهموم والشدائد » :



والوخد « سير النياق سيراً سريماً يخطوا سمة » يضيف على سبيل الكناية دقة جديدة،
فسلاح الشاعر الحقيقي ليس سوى الرحلة .
ومثال آخر (١٧) يوضح بجملة تقنية الإيهام هذه :

١٢ - اني أرى ثمر المدائح يانعا وغصونها تهتز فوق العنصر

فاذا ما أخذ التعبير الإضافي : ثمر المدائح على حدة فقد يستطيع أن يخيل الينا أنه
استمارة من جنس :

ش ت ش ص

قصائد المديح = ثمر يانع

تبدو فيها قصائد المديح نتيجة مفيدة لوظيفة حيوية يقوم بها الشاعر، ولكن العنصرين
غصون ، عنصر (الأرض على سبيل المجاز) يؤكدان أن المعادلة السابقة ليست الا من قبيل
الإيهام . فالمقصود بالأحرى هو المعادلة :

ش ت * ش ص

قصائد المديح = شجرة ذات أثمار يانعة وأغصان راعشة

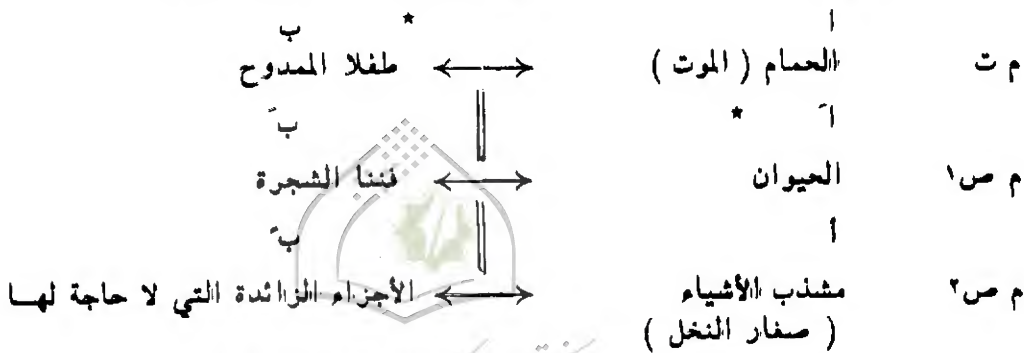
وهي تظهر القصيدة وكأنها تأليف متين الحوك تتوحد عناصره مع عناصر حيوية يتشابك بعضها مع بعض تشابكا قويا ، وتمتاز باكل طيب ذي رونق ، وليس هو فقط النتيجة المفيدة لوטיפه حيوية .

وصورة الشجرة تبدو ، في موطن آخر ، مشحونة بنموض على شاكلة الفجر ، الذي يخرج من الليل ، ليفدو شيئا فشيئا نورا باهرا . فالشاعر يبعث في الذهن موت طفلين على النحو التالي (١٨) .

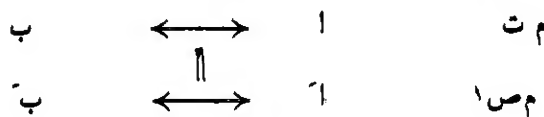
١٨ - لا غرو ان فننان من عيدانه لقيا حماما للبرية أكلا

١٩ - ان الأشاء اذا أصاب مشذب منه اتمهل ذرا وأث أسافلا

وتلك هي علاقة التراسل المقدمة التي تستخلص من هذين البيتين :



والوظيفة الأساسية في مستوى (م ص ١) ينجزها الفعل : لقي « صادف » والمشتق : أكل ، وفعل الأكل المنسوب الى الحمام « الموت » يقوم بدور دليل مرشد ينبئنا بالعنصر (ا) ، ولكن نتيجة ذلك مبهمة ، لأننا لا نعرف تأثيره لاعلى الشجرة ولا على الممدوح ، فينجم عن ذلك ابهام الرسالة . وانا لننجح الى الاعتقاد بأنه فعل شرير ذو تأثير سيئ ، ولكن التعبير المزدوج لا غرو « لا عجب » يدل على أن هذا الفعل لا يشير دهشة المتحدث ، وعليه ، ان ذهننا يتساءل : لم كان الأمر على هذا النحو ؟ هل المتحدث راض عن رؤية الشر يقع على أب الطفلين ؟ وهذه نتيجة لا تتوافق مع فن الرثاء الممالج في القصيدة . والجواب عن ذلك يقدمه لنا في الحقيقة (م ص ٢) الذي يوضح هذا الابهام ، فهو يبعث في الذهن صورة جديدة يوضح عنصرها : أشاء « صفار النخل » مفهوم الشجرة . والفعل : شذب « قطع الأجزاء النافلة » المتضمن في : أصاب مشذب ، ونتيجته التي يلفت الانتباه اليها الفعل : اتمهل « انتصب وطال » والفعل : أث « كثف وغلظ » يؤكد . وظيفة خيرة . وعليه فالفعل : أكل الذي يقوم بوظيفته في مستوى العلاقة الأولى :



لا يمكن أن يعني أن موت الطفلين يقوض أباهما . فهذا الأب تغذيه ، على النقيض من ذلك ، قوة جديدة .

□ الوظيفة النفسية psychologique :

الأسلوب الذي يمكن تعريفه ، حسب تعبير بارت ، بأنه « تحول مزاج » BARTHES يدل ضمناً على أهمية نفسية كاتب من الكتاب في تقنية أثره . والصورة ، بما أنها الجزء الأهم في هذه التقنية ، تعبر أفضل تعبير عن هذه النفسية . فرمز ما لا يمثل - حسب رأي روبير دوزواي ROBERT DESOILLE شيئاً ما ، بل يعبر عن عاطفة (١٩) ، وحين أبرز لوغرن LE GUERN هذه الظاهرة علمنا ما يلي (٢٠) :

« الاستمارة تميز شخصية أو مزاجاً بما فيه الكفاية لكي يكون في وسعنا أن ننتظر من دراستها نتائج ذات دلالة » .

وبشلال BACHELARD ، من جهة ، يهتم بالقوى التي تسوس خفية الفنان في عمله أو بالأحرى يهتم بدائرة ما قبل المعنى pré-sens في التعبير التصويري . واستجواب الأثر الفني من هذه الزاوية يسمح - حسب رأيه - بتحديد هوية الحوافز ، والانفعالات والمواطف التي تؤلف جنين الصور كما يسمح لنا بأن نمرف هل سجلت هذه الحالات تسجيلاً ملائماً في الألفاظ وهل هي بسبب ذلك محولة تحويلاً جيداً .

ماذا يمكن أن نقول على هذا المستوى عن الصور في شعر أبي تمام ؟

في الحقيقة ، ان الرؤية الدرامية للعالم تسوس الشاعر العاكف على عمله . فلكي « بيلور » شك تيوفيل (٢١) بعد هزيمته ، نراه يتصور في نفس هذا القيصر عراكاً جدياً عنيفاً حتى إن هذه النفس لتتنقسم الى عدوين يتألب أحدهما على الآخر (٢٢) :

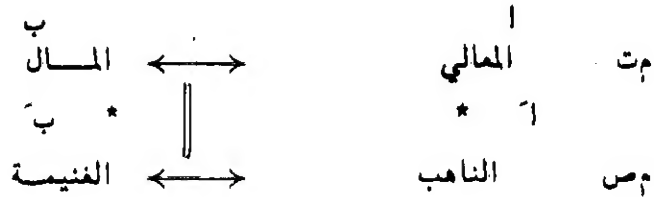
٣٩ - مضى مدبراً شطر الدبور ونفسه على نفسه من سوء ظن بها الب

والهزيمة تبدو هنا من خلال صورة دينامية تبدع المعنى التبعث في الذهن ضده على سبيل السخرية . فتيوفيل يفر ويسرع ضد الريح الغربية العنيفة : « مضى مدبراً شطر الدبور » ، وليس المقصود هنا الحديث عن شجاع ، بل عن جبان يفر من الموت ليطنفئ كرب نفسه ويرتاح من وساوسها .

والصفة الدرامية نفسها تتجلى في موطن آخر ، فالكرم ليس ، في عيني الشاعر ، سوى نصر تظفر به المعالي التي تصارع المال :

٢٢ - ثوى ماله نهب المعالي فاوجبت عليه زكاة الجود ما ليس واجباً (٢٣)

والمخيلة باعتمادها على الوظيفة : نهب سلب « المنسوبة الى المعالي في قوله « نهب المعالي » تفترض علاقة تقوم على العراك :



تسطع فيها علاقة تجريدية : الكرم # التوفير .

ومزاج الزهو الذي يميز الشاعر يعبر عنه خلال ترابطات استعارية بعيدة كل البعد عن أن تكون ملقاة على العمياء في المواد اللغوية: اننا لنراه يتوحد مع قيصر ، وقصيدته المبتكرة « عذراء » تتوحد مع زوج هذا الأخير التي قدمت لنزيله كسرى :

- ١٦ - اليك بها عذراء زفت كانها عروس عليها حليها يتكسر
١٧ - تزف اليكم يا ابن نصر كانها حليلة كسرى يوم آواه قيصر (٢٤)

والصورة المروضة على هذا النحو تبدو خاضعة لميل الرغبة وجدليتها مع لون من ألوان الثقافة ، ولهجة الزهو هذه تخفي عقدة نقص يوحى بها كثير من الصور ، التي « تبلور » تفوق الشاعر على ممدوحه . « وأنشاق لا واع يمنح الشاعر القوة ليصرح عن ذاته بأنه « محيي القريض » في حين أن ممدوحه ليس سوى من يفني المال « مميت المال » . وتصادق هذين التعبيرين المزدوجين ، في سياق واحد ، يقدم الينا تضادا يبدو وكأنه عملية نفسية لا مجرد لعب لغوي في قول أبي تمام (٢٥):

- ٦ - وتنظري خيب الركاب ينصتها محيي القريض الى مميت المال

وشراء هذه الوظيفة النفسية يشرق اشراقا أفضل من خلال استحضار صور ماثية في الذهن . فإذا ما تألم الشاعر من رؤية محبوبته تجد مفتونة بسلطة المال حتى التفضله على كل مثل أعلى خلقي ، ومن رؤية نفسه هذافا لا زدرام هذه المرأة بسبب فقره ، فان مخيلة المام المادية لا تلبث أن تمدد ، ليظفر باقناع صاحبتها ، بصورة السيل العاجز عن تهديم الذرا :

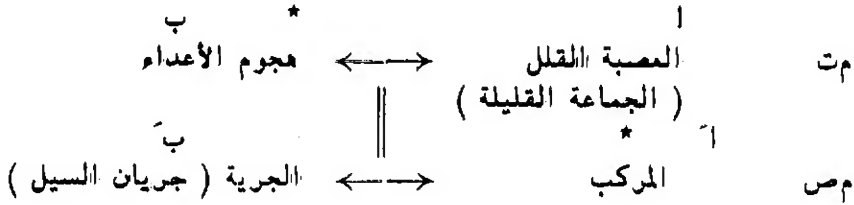
- ٥ - لاتنكري عطل الكريم من الغنى فالسيل حرب للمكان العالي (٢٦)

والمقصود هنا ، في رأينا ، الحديث عن ابداع ينبجس تمويضا عن شعور بالنقص عميق .

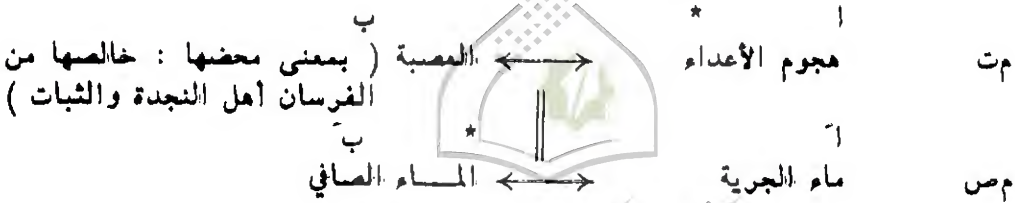
والصورة الممتدة صورة مركب يبحر ضد السيل تصور مناخ معركة تنتهي الى نصر :

١٣ - صدعت جريتهم في عصبه قلل قد صرح الماء عنها وانجلي الزبد (٢٧)

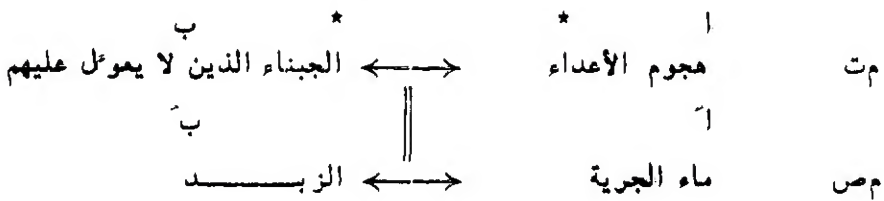
والوظيفة الأساسية : صدع « شق » التي ينجزها المدوح تقوم بدور نقطة التلاقي في الترسيمة :



وهي تنتهي الى الوظيفتين الأساسيتين : صرح « كشف » التي تحقق التراسل في العلاقة :



وانجلي « انكشف وتبدد » التي تتضمن الوظيفة « بدد » التي يقوم بها ماء الجريه وتحقق التراسل في العلاقة :



واذا كان الجبناء في هذه المعادلة الأخيرة يبدون كالزبد الذي يذهب جفاء، فإن الشجعان يبدون في المعادلة السابقة وكأنهم الماء الصافي، في حين أن ماء الجريه العنيف استعير في المعادلة الأولى لهجوم الأعداء، وبتميز آخر أن الماء العنيف، وهو عنصر طبيعي، إنما يفرمزاجه بالفعل الانساني، فمن عنصر شرير مهدد في البدء يتحول في النهاية الى فعل خير .

ومع ذلك، ان أبا تمام تبعاً لإيمانه بوجود ازدواجية وظيفية تنسب الى كل شيء، يمنع أحياناً هذا الماء العنيف - خلافاً لما هو عليه في الترسيمة الأولى - خاصية مستحبة، وعلى

هذا النحو ان صورة الماء الذي ارتفع بسبب كتلة الماء « سيل طما » ، ولكن عاقه عائق
منه من الانسياب في سهل من السهول تأتي لترمز الى الخير الذي كان منتظراً من الممدوح
خالد بن يزيد الشيباني ولكنه ضاع بسبب عزله من ولاية الحرمين :

٣ - سيل طما لو لم يذده ذائد لتبطحت اولاه في البطحاء (٢٨)

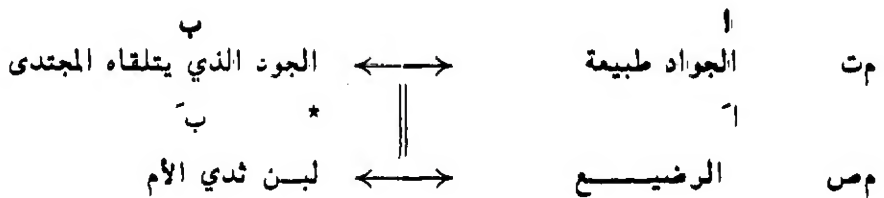
والأهم ، الذي لا بد من الإشارة اليه ، أن هذه المخيلة المادية لا تعجز عن توليد صور
أصيلة . فتعبير مزدوج مثل « ماء الملام » ليس سوى رمز لا وواع نجم على غير علم من الشاعر ،
وتجاوز تفكيره ، أنه رمز يوجد ، حسب تعبیر عزيز على ماترلنك MAETERLINK (٢٩) ،
في « كل ابداع عبقرى » ، والذي يستقي قوته - كما سنرى - (٣٠) من حالة غريبة fantastique .
والى هذا المنصر الطبيعي ، وهو الماء ، تضاف كل العناصر الأخرى : الأرض ، النار ، الهواء ،
لتبدع ، في بيت عجيب ، صورتين مصبوختين بصبغة وهمية hallucinatoire غنيتين - كما
نرى (٣١) - بايحاءات نفسية :

مزقت ثوب عكوبها بركوبها والنار تنبع من حصي المتعزاء

في أساس هذه الألوان من الابداع ليس بوسعنا أن ننسى تأثير التجربة الطفولية .
فاذا ما كان كل ماء حليلاً أموياً - كما يشير الى ذلك بشلار (٣٢) - ففي وسعنا أن نقول :
ان التعبير المزدوج في الصورة المائية عند أبي تمام يستلهم احساسات الفرح والألم من فترة
الطفولة هذه . ومناخ الطفولة هذا يشع في لوحة صورة يصور فيها الشاعر موت واحد من
ممدوحيه (٣٣) :

١٩ - عاق الزمان رضيع الجود لم يقه أمل ولم يفده مال ولا ولد

فالمقولة الأولى في هذا البيت « عاق الزمان رضيع الجود » تعبر عن العلاقة التالية :



المتى تقيم الصلة بين العلاقة على المتعة التي يشعر بها (ا) بقدر ما يشعر بها
(١) وهما ينجزان كل منهما فعله .

والزمن ، أي « الموت » أو « القدر » يتدخل ، وكأنه أداة مشؤومة ، ليقطع هذه
الصلة ويحرم (ا) كما يحرم (١) من اللذة التي ينالها من فعلهما .

☐ الوظيفة الاجتماعية : sociologique

أظهرت لنا دراسة الينا بيع أهمية الصورة على الصعيد الاجتماعي - الثقافي . وقد استطعنا أن ندرك أن مخيلة الشاعر كانت عند ملتقى تأثيرين : حياة البدو وحياة المدرس ، وأنه لم يكن في عصمة من تأثير حضارة جديدة متمعشة الى ابداع فني وفلسفي وأدبي . . . بل لقد شاهدنا أن فكرة مراتب اجتماعية وتنوع يتصل اتصالا وثيقا باختيار من الاختيارات تشع من خلال الحمة صورة . . . فيكفيها اذا تحليل بعض الأمثلة كي نوضح توضيحا حسيا وظيفة الصورة الاجتماعية هذه . فمقولة لفظية مثل « والكلام لآلء توم » في قول أبي تمام (٣١) :

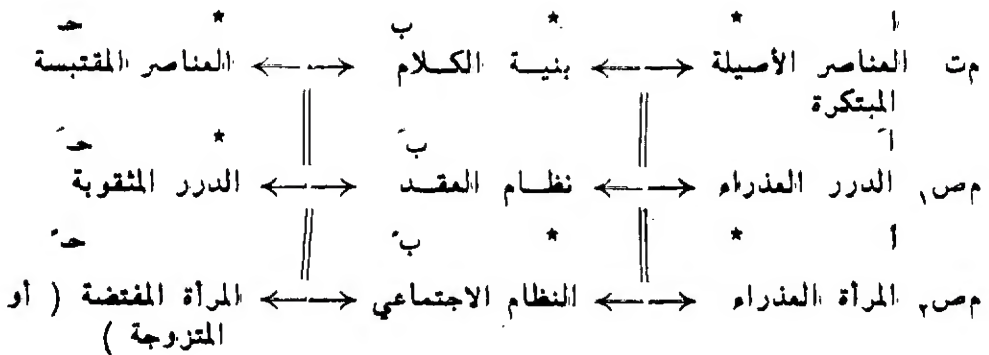
١٨ - وإذا رأيته والكلام لآلء؄ ءوم فبكر في النظام وثيب

يجسد استمارة ترسيمتها :

ش ت ش ص

كلام الشاعر = الدرس المختارة

تتطور حالا مع المقولة : « فبكر في النظام وثيب » فتشف عن تنظيم استعاري معقد
ترسيمه :



وهذه العلاقة تدل على أن أبا تمام يحنس سلسلة الخطاب المؤلفة في آن واحد من عناصر أصيلة مبتكرة ومن عناصر مقتبسة من ثقافة ما ، فهي في مخيلته على صورة عقد من

لآلئ نادرة اكتشفها الشاعر ومن لآلئ أخرى اكتشفها من قبل غيره من الناس ، أو على صورة نظام اجتماعي تقدر فيه المرأة العذراء أكثر مما تقدر الشيب .

وعلى صعيد القيم ، إن الحقلين المتشابهين ، حقل الأحجار الكريمة ، وحقل المرأة ، يمثلان مركز الاهتمام ، لا عند أبي تمام فحسب ، بل في المجتمع العربي في عصره أيضاً .
وما هنا ، الشخصي والاجتماعي يتلاقيان لانعاش عملية شعرية .

وفي موطن آخر ، يجسد تشبيه ممدد موقف الشاعر من مشكلة النسب (٣٥) :

١٨ - لهم نسب كالفجر ما فيه مسلك خفي ولا واد عنود ولا شعب

ومن الواضح أن التشبيه ما هنا أتبع حالاً بوصف في شكل كناية يبعث في الذهن صورة سهل من السهول لا وعورة فيه ولا جبال . والملاقة التي تنجم عن ذلك تتبع الترسيمة التالية :

ش ت ش ص ش ص
النسب = الفجر = السهل

وإذا ما كان التشبيه هنا يصور نقاوة هذا النسب فإن المستعار « السهل » يبرز هذا المظهر ويحول الزمن (الفجر) إلى مكان مستو . وهذا التحويل الغريب الذي يتعلق بما هو غير ممكن يبعث في الذهن فكرة التفوق . فهذا النسب ليس على علاقة مشابهة مع فجر مالوف بل مع فجر خارق للطبيعة . أفنستطيع بهذا المديح أن نضع موضع الشك الانتماء العربي لأبي تمام نفسه ؟

□ الوظيفة الجمالية esthétique :

تقصد هذه الوظيفة إلى إثارة المتعة عند متلقي الرسالة الشعرية ، وهي مظهر كانت البلاغة القديمة قد استثمرته وعرض عرضاً واضحاً في نظرية زخارف الأسلوب l'ornatus (٣٦) . وهذه الزخارف تتضمن الأشكال البلاغية ، ولا سيما الشكل الذي يسمى ملكة الأشكال reine des figures وهو الاستمارة : « الاستمارة - كما يقول دومارسيه DU MARSAIS تزين الخطاب » (٣٧) . وإذا ما أدركت الاستمارة عند أرسطو على أنها تمويض أو تشبيه ، تمويض لفظ استماري عن اللفظ دقيق ، من أجل التزيين والمتعة (٣٨) فإن النظرة نفسها تأتلق عند البلاغيين العرب (٣٩) على أساس منهج تضوع ازهاره تدريجياً ووصل إلى طور من النضج لم يستطع أن يتقدم عليه بعد البحث الراهن في كثير من الفروع . وهذه المتعة التي يشدد عليها أرسطو ويربطها بمفهوم الزينة يطلق عليها اسم « السحر » تحت ريشة غيرو GUIRAUD الذي يرى أن الاستمارة هي بخاصة منبع السحر

وتقوم على المدلولات المتعددة للإشارة ، وعلى تحرير الكلمة ورفض المعنى الدقيق « (١٠) » . والاستمارة عند لوغرن LE GUERN تحدث بمقتضى تراسل يدركه العقل ، وهي مخصصة لإثارة تقويم من طراز جمالي (١١) . بل إن هذه الوظيفة هي : « مظهر الاهتمام المؤلف الجدير بالمديح بأن تكون اللغة parler لغة فصيحة بل ولغة جميلة إن أمكن ذلك ، وهو بخاصة الرغبة التي يتنبه إليها متلقي الرسالة » (١٢) .

وقد أشرنا من قبل إلى أن مجموع الصور عند أبي تمام إنما يقوم على التوحد أكثر مما يقوم على المشابهة . ونتيجة لذلك ليس لنا حظ كبير في أن نصادف عنده صورة تزيينية نافلة . وصور أبي تمام بسيطة أم معقدة تدخل في حقل الاستمارة « الذي لا يتجاوب كثيراً - كما يقول لوغرن LE GUERN (١٣) مع وظيفة تزيينية » . مع هذا الشكل المجازي ومع الاستمارة القائمة على الخفاء خاصة إن كثافة التوحد تمس ، في مستوى الاتصال، ذروتها العليا .

والسحر الذي يتحدث عنه غيرو GUIRAUD هو أحد مظاهر العملية الاستعارية الفنية بالإيحاءات عند أبي تمام . ونستشهد على سبيل المثال (١٤) بهذا البيت الذي يتعلق بالتجربة الجنسية :

٤ - وفمي على فمه يسامر ريقته ويدي تنزّه في حداثق جلده

حيث يحل الفعل : سامر « تحاور خلال الليل مع » محل : رشف ليوحى إلينا أن فعل « الرشف » ينجز بشكل متبادل في جو من السعادة ، وحيث الفعل : تنزّه يهب الحدث « مس مسا رليقا » صبغة دينامية وألقا من الفرح حسياً .

وتعبير تركيبى ممدد « يمكن » الفكرة التزيينية ، وذلك حيث يراد الحديث عن صفاء المدوح :

١٣ - وصفا كما يصفو الشهاب وانه في ذاك من صبغ الحياء لشرب (١٥)

فالبيت يستخدم بدياً تشبيهاً بمشبك هو الكاف ترسيمته :

ش ت		ش ص
صفاء المدوح	=	صفاء الشهاب
ثم يستخدم استمارة ترسيمتها :		

م ت	صفاء المدوح	↔	حياء المدوح	ب
	١		ب	
م ص	النسيج	↔	المصبغ (التلوين)	

فها هنا ان الوحدة المعنوية الصغرى المشتركة والمشار اليها بالاشارة « مشبع » تصور فكرة جمال زخرفي ، لا يمكن أن يمدعنصراً نافلاً ، لأنه يغني معرفتنا بالشيء المصور (ش ت) .

واذ يفتش أبو تمام في ابداعه عن الغريب فانه يخرق بشفف المعايير الجمالية الشائعة في عصره ولا يحرص على مراعاة الذوق السائد . واذا ما تجاوب بمض استماراته أحياناً مع نغمة محددة بدقة ، فليس من النادر أن نراه ينجز انحرافاً ذا دلالة بلجوشه الى استخدام صورة تتضامن مع سابقتها ، لتصوير شيء عبر عنه في موطن آخر بمستمار مهود . وعلى هذا النحو ان أبا تمام يستخدم لتجسيد جلال الحلم ، استمارة معهوده فيقول : « لك هضبة العلم » (٤٦) حيث نشمر براثة الاقترام ، ولكن بما أنه فنان ماهر فانه يعبر في موطن آخر عن المفهوم التجريدي نفسه بلحمة جديدة مثقلة بمقصد جمالي :

٢٢ - رقيق حواشي الحلم لو أن حلمه بكفيك ما ماريت في أنه برود (٤٧)

واذا ما نقد الأمدى (٤٨) ، بهذه المناسبة ، شاعرنا بأنه يلتجئ الى استمارة ، لا تتطابق مع ذوق العرب الذين جروا على اقامة تشبيه بين الحلم والجبل ، فان طه حسين يخالفه الرأي (٤٩) ويسوغ ابداع أبي تمام : فهو شاعر حضري اختلف الى قصور الأبرام والخلفاء والكتاب المترفين ، وهؤلاء لا يستحسنون أن تكون لهم رزاة هؤلاء الأعراب التي تزن الجبال ، بل ان معاصر أبي تمام انما كان مترفاً متمديناً ، فالرجل الحليم عنده ليس الوقور الذي يشبه الجبل بل الذي يلقي الحوادث مبتسماً ، واذا تحدث أعجبك حديثه رقة وظرفاً . . . « فليس غريباً أن يكون حلم المتحضرين في بغداد رقيق الحواشي ، أما لو أن حلمه بكفيك » فهذا غريب ، ولكن أي قيمة للشاعر المبتكر اذا لم يستطع أن يخترع لك من الصور ما يبهرك ، ويضطررك الى أن تعجب بهذه الصور الجديدة ؟ » لنقل بالأحرى أن هذا التسويغ ، الذي يعتمد على تاريخ الأدب ، لا يمثل الحقيقة كلها ، فالصورة كلها ، لا جزم منها ، تمثل شفف أبي تمام ، عن وعي أو غير وعي ، في استخدام لغة غربية جديدة ، بالمفاجأة التي تثيرها ، بجذب انتباه المتلقي ، وأمتاع مبدعها المعقد الذي كان يحاول تأكيد ذاته من خلال ابداعه .

اذا ما وجدنا أمام شيء جديد المفاجأة والفرح - كما يقول روفردي REVERDY (٥٠) فان هذا التأثير يصل ، في رأينا ، الى ذروته حين يفرض التجريد استفهاماً على فكرنا . وأبو تمام يصل الى ذلك أحياناً بتعديل الصياغة التقليدية . فعوضاً عن الالتجاء الى مشابهة أو توحد لتصوير جمال الحبيبة وعيونها ، على طريقة القدماء ، يقود المتلقي ، عن طريق الافتراض ، الى تخيل الجنس الانساني وقد خرج من جلده لارتداء جلد الحيوان :

٩ - واذا رنت خلت الطباء ولدنهما ربيعة واسترضعت في الربوب (٥١)

وهذا الحدث العجيب يأخذ ، في موطن آخر ، مظهراً مغايراً : فاستمارة معهوده تأتي في مطلع بيت ، ثم تتحول في توسع غريب : فجمال المحبوبة ينغذ من خلال النقاب ، بروعته ،

خارجاً على هذا النحو ، عن قوازين الطبيعة . فلنتأمل هذا النشيد المجيد نشيد جمال يستحي منه جمال الشمس :

٨ - فنعمت من شمس اذا حجبت بدت من نورها فكانها لم تحجب (٥٢)
وهذا التجديد يحدث أحياناً بإدخال لفظ مكان لفظ أو بعودة اللفظ الى معناه الأصلي والطريقتان مستخدمتان في البيت التالي :

٣٥ - من شاعر وقف الكلام ببابه واكتن في كنفه ذراه المنطق (٥٣)

ففي المقولة اللفظية : (وقف الكلام ببابه) يقوم « الكلام » بالوظيفة الأساسية التي ننسبها عادة للشاعر في مقولة مهودة : (وقف الشاعر بباب الملك) . هذا الملك ، الذي يأتي اليه الكلام مفتشاً عن حظوة ، ليس سوى أبي تمام نفسه .

والفعل (اكتن) الذي يعني : « اختفى » أو « التجأ الى » ، يأخذ في البيت معناه الأول : « اتخذ عشه في » ، بسبب حرص الشاعر على توفير تناغم لغوي معنوي .

وفي موطن آخر ، يثير التناغم دهشة المتلقي ، وذلك حيث تنجز الوظيفة الشعرية تحت شعار أنسنه في مستوى المجرّد . ففي المقولة : (من كل أروع ترتاع المنون له) التي تجذب الانتباه في قول أبي تمام :

١٤ - من كل أروع ترتاع المنون له اذا تجرد لا يكس ولا جعد (٥٤)

يؤنسن الشاعر الموت على سبيل المجاز ، وذلك بنسبة الخوف اليه ، وهذا في الحقيقة اكتشاف يرمي الى اضماء الصفة الشعرية على اللغة ، وينبع من تحر صوتي بقدر ما هو معنوي . فالإشارتان المتلاصقتان في الرسالة ، وهما : (أروع) و « شجاع » و (ترتاع) و « تفزع » يقدمان المينا مثالا على جناس يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطباق . وأثر هذا الاكتشاف يتألق عند خلف لأبي تمام مشهور وهو المتنبي ، في مقولات من مثل : (مات الموت) و (دهر الذهر) (٥٥) .

□ الوظيفة الانفعالية : affective :

وغايتها نقل عاطفة الباث وتأثره الى المتلقي ، وهي تحت ريشة كثير من النظريين ، تزدوج مع الوظيفة الجمالية التي انتهينا من الحديث عنها . الاستمارة - كما يقول شيشرون CICERON « وسيلة للامتع والتأثير » (٥٦) . وهذه الوظيفة تسمح للاستمارة بمنح التعبير طاقة أكبر (٥٧) . وإذا كان التعبير البسيط لا يعبر الا عن الحقيقة عارية كل العري ، فالاستمارة ، خلاف ذلك ، تجعل الفكرة أكثر حياة . وهذا ينشأ من حركة مشبوبة بالعاطفة يشمر بها المتحدث ويميل الى ترسيخها في ذهن المتحدث اليه . وللنجاح

في اشعار الآخرين على خير وجه بتأثرنا ، لا يدلنا من أن نحفظ للتعبير بسمة المغوية :
« الاستمارة المغوية والمنبجسة تثير - كما يلاحظ لوغرن LE GUERN (٥٨) عاطفة ،
لأنها تعبّر عن عاطفة ، وهي وسيلة من أنجع الوسائل لنقل تأثر ما » .

وبما أن التنظيم المجازي يدخل صورة تقترب بالمقولة انفعالية الطابع ، وظيفتها
اثارة ردة فعل مشابهة عند المتلقي ، فإنه ينمش ضمناً حكماً تقويمياً ينجم عنه التأثير
الذي ترمي الصورة الى احداثه .

وهنا ، تفرض مشكلة ذاتها : هل ينحني الشاعر أمام نظام القيم المتدرج الموطن من
قبل بشكل ثابت أو أنه يشور بهذا النظام ويمنح العناصر قيماً جديدة ؟

مع شاعرنا ، نشاهد أن بعض العناصر ، التي تمد اجتماعياً حقائق مستحبة ، تغير لونها ،
وتتضمن أحكاماً مستكرهة ، ونقيض ذلك صحيح : فالعصان ، على سبيل المثال الذي
يرمز الى حقيقة خيرة في ذهن العرب ، يأخذ أحياناً قيمة مستكرهة . والتعبيران : (حية
الليل) و (الثنين) اللذان يصفان المدوح يتحفاننا بالثال المناقض . والقيمة المزدوجة ،
التي يعبّر عنها عدد من الألفاظ المستمارة التي تنبجس ، من مثل (العنقاء) ، تحت ريشة أبي
تمام ، لا تدهشنا ، أنها تنبج ، فيما يخيل إلينا ، من اعتقاده بأن كل شيء له وجهان ،
أحدهما خير والآخر شرير .

وفي هذا الإطار ، قد تستطيع صبغة أسطورية أن تسم الحكم التقويمي . والبيت
الذي يلي :

١٥ - ليث تری کل یوم تحت کلکله لیثا من الانس جهم الوجه مفروسا (٥٩)

يقدم إلينا صورة حيوان مفترس ، الأسد ، تأخذ ، بوساطة تحول عجيب كلكل
« صدر » جمل ، وتضع تحت أميننا مخلوقاً عجيباً . وهذا التحول لا ينتج فقط تأثير المفاجأة ،
بل تأثير الضخامة التي تعبّر عن التقدير الذي كان يکنه الشاعر لمدوحه .

ولا بد لنا من أن نشير أيضاً الى أن الاستمارة ، بطبيعتها المتسعة بالغموض ، تسمح
بتعديل سلم القيم المتلقاة : فمنح شيء ما خاصية واقعية عدت سامية ، يزيد في قيمته ،
في حين أن استخدام مستعار بذيء ، منحط ، فظ ، أو مستعار يدل على حقيقة وضيفة ،
يمنح الشيء وظيفة تحقيرية .

ولتوضيح هذا المظهر يكفي ، أن نذكر بأن قصائد أبي تمام تتوحد (٦٠) أحياناً ، في عالم
تخيلى ، مع (الجوامع) « القيود » التي تحكم الغنائق على أعناق اللؤماء ، وأحياناً مع
(القلائد) « عقود اللؤلؤ » التي تزين أعناق الكرماء . والصورة المبثوثة في قوله : وحلي
قريضها حلي الهلي (٦١) ليست أقل أهمية من هذه الصور ، ففي هذه المقولة تدل استمارة
متداخلة العناصر telescopée بشيء من التأكيد ، على أن أبا تمام لا يمد الزينة الشعرية

زخرفاً نافلاً ، بل قانوناً محموداً وجمالاً تنقصه وظيفته الى التأثير في الجمهور وحمله على المشاركة في التأثير الذي يشمر به المبدع نفسه .

وثمة حالات ، تستخدم فيها هذه الوظيفة الانفعالية التعبير التراسلي الذي يتحقق في مستوى الادراك . وتحت ريشة لوغرن LE GUERN يعرف هذا التراسل الحسي على النحو التالي :

« تراسل يشمر به بين الادراكات الخاصة بالعواس المختلفة ، في معزل عن استخدام الملكات اللغوية والمنطقية » (٦٢) .

في مقولة لفظية مثل : (بغر يراها من يراها بسمعه) (٦٣) ، يبدي الشاعر القصيدة للعيان على شاكلة نجمة لا يرى الشاعر تالفاً الا بالحساسية السمية . وآلية تزامن العواس تعتمد في هذه المقولة على التعادل الموطن بين النظر والسمع . فضلاً عن ذلك ، ان المراد هنا حدث فردي محض يقوم على منهج تراسلي هو السمة التي يتميز بها عالم الشاعر الخاص به ، واذا ما كان التراسل يقدم اليها هنا البنية التي تتميز بها الاستمارة القائمة على الغفام ، فانه يعبر عن ذاته في موطن آخر (٦٤) تحت شمار استمارة تقوم على التجلي (تشبيه بليغ) . فتعبير ازدواجي اضافي مثل (مسك الطل) و (كافور الصبا) يمنحنا مثلاً عن ذلك التراسل مع لعب الحساسية السمية التي تراسل مع حساسية أخرى بصرية أو لمسية .

هذا الطابع القائم على التزامن الحسي ، يسجل في موطن آخر على جناح مشابهة وهمية ، نتراسل فيها حقيقتان متباعدتان جد التبعاد احدهما عن الأخرى بالوظيفة (تري) القلبية . والتقريب الذي يدين للمقولة : (تري ان الاذان سرار) (٦٥) يقوي التكثيف المعنوي والانفعالية التي تصورها صورة سابقة . والمقصود بذلك المقولة : (صخر ينفيتك مسمتيك) (٦٦) التي تظهر القصيدة التمامية على شاكلة صخرة تستطيع قرقتها تعطيل الادراك السمي عند الخصم .

وثمة نوع من هذا التزامن الحسي يدعو للاعجاب ، يحقق تراسلاً ذا صبغة وهمية دينامية ، بين حدث سمي وادراك شمي ، وعلى هذا النحو ان القصيدة التمامية تبدو ، لعين المخيلة المبدعة ، عطراً ينقله الشعر : (نشريسير به شعر) (٦٧) . ونوع آخر ، يتركز في اظهار المجرد للعيان وللحساسية السمية على حد سواء يشير دهشتنا في المقولة : (مكسو المغاني من كل حسن وطيب) (٦٨) .

والى هذه الوظيفة الانفعالية تنضم القدرة الاقناعية persuasive وهذه تختلف بطبيعة الحال عن قدرة الاعتقاد de conviction : « لاقناع عقلياً - كما يعلمنا لوغرن LE GUERN على أثر باسكال (٦٩) - نستخدم المحاكمة العقلية ، والادلاء بالحجج المنطقية ونخاطب العقل أولاً . ولزيادة الاقناع لا بدلنا أولاً ، خلافاً لذلك ، من التأثير في الحساسية ، واثارة ارتكاس انفعالي » .

وبما أن الصورة المرافقة لمادة الرسالة ليست في أغلب الأحوال سوى صورة حسية تندمج معها ، فإننا لا نستطيع أن نعدّها إذاً سوى غريبة عن المستوى المنطقي للعلام . هي بالأحرى على علاقة وثيقة بالمخيّلة الحساسة .

وعلى هذا المستوى ، يجب علينا الانسجّل أن صياغتها تقف مساراً جديلاً تتنوع مظاهره كل التنوع : فثمة حالات ، تنبّس فيها بادئ ذي بدء جملة تجريدية ، ليلحق بها صورة تصويرية توضيحية ، لا تترجم الفكرة العقلية المبرر عنها من قبل ، الا لتفنيها بتأثير رؤية محسوسة قدرتها الاقناعية كبيرة جداً . هاهي ذي حكمة يفتني موضوعها الخلفي في تجربة عميقة انبجست ، بلهجة عقلية حاسمة يندمج فيها قانون عام ، ليلحق بها صورة تصويرية تتملق بعلم نفس النار :

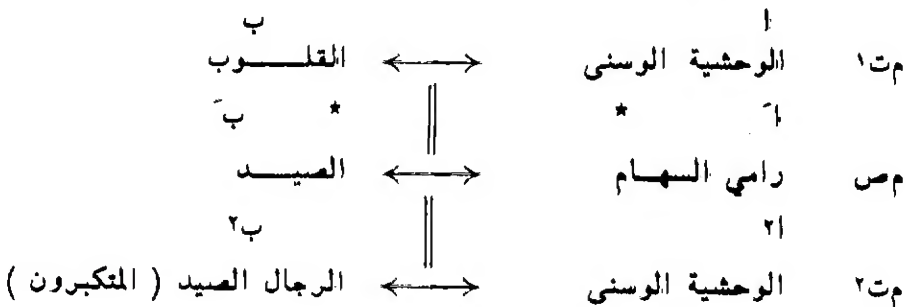
٤٦ - وإذا أراد الله نشر فضيلة طويت أتاح لها لسان حسود
٤٧ - لولا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يُعرف طيب عَرَف العود (٧٠)

فمن الواضح أن النسيج الاستعماري في البيت الثاني يعبر عن القضية المجردة المطروحة في البيت الأول متوافقاً معها توافقاً شديداً ، بتأثير رؤية حسية تقوي أبعادها القدرة الاقناعية وتفوز بموافقة القارئ .

والمسار المخالف يتركز في أن تقدم اليناسلمة استعمارية توضح مباشرة . وهذا التوضيح اما أن ينتج سياقاً تحليلياً يسوغها ، واما أن يستمر وفق طراز استعماري .
وثمة مثال مدهش تضوع منه رائحة الأسطورة الاغريقية يوضح النمط الأول :

٤ - وحشية ترمي القلوب إذا اغتلت وسنى فما تصطاد غير الصيد
٥ - لا حزم عند مجرب فيها ولا جبار قوم عندها بعينيد (٧١)

وفي الحقيقة ، أن الرسالة في تدفقها الأول ، تفضي الينا باستمارتين علائقيتين متداخلتين : télescopées :



حيث يصيب تنوع من التنوعات (م١) فقط ويعمل بوساطة (ب٢) نوعاً من الدقة الى (ب) ، فالقلوب المصابة ليست سوى قلوب الصيد . وفي المقولتين : (ترمي القلوب) و (فما تصطاد غير الصيد) ، ان الوظيفتين (ترمي) و (تصطاد) اللتين تمثلان محور النسيج الاستعماري ، تتمثل قيمتهما في قيادة المخيلة ، في تطور دينامي ، من الغامض الى الواضح ، والوظيفة الأولى ، في الحقيقة ، لا تدخل في مناخ الصيد بالقوس ، الا مع انبجاس الثانية . ومشهد الصيد ، اذ هو مصور على هذا النحو ، يخلق في المخيلة رؤية الطريدة المضرجة بالدم التي لفظت أنفاسها الأخيرة ، ولكن بما أن هذا الصيد يصور الرجال المعظام الذين صرعهم جمال النظرة الناعسة النافذ ، فان الذهن يظل في حالة التساؤل ويطلب ، بنهم معلومات أكثر . والتوضيح يأتي مباشرة في الدفقة الثانية ، والشاعر هنا يستنجد بصفات مجردة ، مقتبسة من النظام الأخلاقي . وهذه الصفات تظهر ، في شكل عرض تحليلي ، لتزيد في توضيح القضية التصويرية وتمنحها قدرة تعبيرية جديدة .

والنمط الثاني ، الذي يستمر توضيح المسلمة الاستعمارية فيه على متابعة سبيل تصويري أيضاً ، يظهر في نص هام تمثل مقدمته في اعين علماء المعاني العرب (أهل المعاني) طريقة سميت (التصوير) وهذه الطريقة تقصد ، حسب رأي المرزوقي ، الى اظهار المجرد ، ونريد بذلك (النفور) الذي اثار ظهور (الشيب) ، لا بوساطة (اشارة) ، بل بوساطة تصوير حسي يخرجنا الى الميكان . والمثال على ذلك هذان البيتان (٧٢) :

١٠ - ألم تر أرام القلباء كأنما رأت بي سيد الرمل والصبح أدرع؟

١١ - لئن جزع الوحشي منها لرؤيتي لانسيتها من شيب رأسي أجزع

حيث تبذر صورة (الشيب) من ألهم بين الحسان ، أكثر مما تبذره صورة صياد مفترس (الذئب) بين الفزلان . والنسيج الذي يلي بنسج خيوطاً جديدة حول الشيء المصور نفسه . ومن هنا ، ينبجس شبح الموت :

١٢ - غدا لهم مختطاً بفودي خطة طريق الردى منها الى النفس مهيتع

ثم تترابط سلسلة من الاستعارات الخاطفة *métaphore-éclair* سريعاً ، تحت شعار ازدواج تناظري *parallélisme symétrique* بتضاد انفعالي ، لتحقيق التماثل بين الشيب وزائر يجفى ، ومعاشر يجتوى ، وألف ينقل ، والجديد المرقع :

١٣ - هو الزور يجفى ، والمعاشر يجتوى وذو الالف ينقل ، والجديد يرقع

ومن الواضح أن التصوير الجدلي للمسلمة القائمة على تضاد الألوان يتدخل في هذا المثال لتوضيح تأثير شيء هو (الشيب) برؤية ذات قدرة ايحائية . والرسالة ، اذ تتوجه على هذا النحو الى الحساسية ، تمس قلب المثلقي .

ولتقوية هذا التأثير ، يلجأ أبو تمام الى تبیین يحدث على طراز مشابه . فاستمارات انفعالية متعددة ، مستقاة من تأثره الباطني، تتسلسل مترابطة لكي تثير ، عند المخاطب ، ارتكاساً تأثرياً ، وتنال قبولة .

ويضاف الى هذه الوظيفة المعنوية للقضية وتبيينها موسيقا داخلية مستقصاة تصل الى كمالها في البيت (رقم ١٣) وتقوي ، بالتالي ، نبوغ التطور الاستماري .

وليس بمنكر أن في شعر أبي تمام تقنية وهمية تفصح عن ذاتها ، وأن ثمة علاقة وثيقة بين هذه التقنية والوظيفة الانفعالية . وكذلك ، لا يمكننا أن ننكر أن هذه التقنية تقصد الى الاقتناع ، وذلك بالاعتماد ، لا على حجاج منطقي ، بل حجاج وهمي يوظفه ابداع يقوم على مشابهة تخيلية (قياس تخييل) كما يقول الجرجاني .

ففي أسرارها ، يحاول هذا النظري أن يبين هوية هذا التخييل ، ويلقي الضوء على العديد من تنوعاته .

بهذه الطريقة ، كما يقول ، يخدع الشاعر ذاته ، ويربها ما لا تراه . ومن بين تنوعاتها ، هنالك تلك التي تبتمد كثيراً عن الحقيقة الواقعة ، وتبين على غير وجه أن هذا (التخييل) خدعة فريستها العقل (خداع العقل) ونوع من الزخرف (التزويق) (٧٣) .

والفكرة القائلة ان الشعر كذب تجسد هذه التقنية وتجمل منها عملاً حرفياً (صنعة يتعمل لها) وتدقيقاً في المعاني ، يقتضي من المؤلف (فطنة لطيفة) ، وذكاء نافذا (فهما ثاقباً) ، وغوصاً شديداً يقوم به صياد الأليء (٧٤) .

وعلى هذا النحو قد تستطيع هذه التقنية أن تكون سلاحاً ، في يد المبدع ، لكي يخترع ، دون تراخ ، صوراً ويطوف في أفق عريض ، ويجد مورداً لمعانيه لا ينفد (٧٥) .

ولتوضيح هذه الظاهرة ، يكفينا أن نحلل بعض الأمثلة :

يتركز تنوع من تنوعات هذه التقنية في تقريب يقصد ، في مستوى القيم ، الى تجميل ما هو عادة مستقبح . ومن ذلك مثال تمثيلي، يراد فيه الحديث عن تجاعيد الحيا :

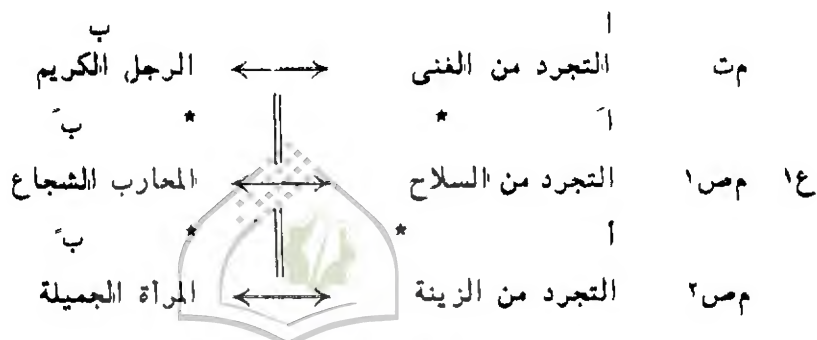
٧ - لا تفكري منه تخديداً تجلله فالسيف لايزدري ان كان ذا شطّاب (٧٦)

ههنا يحاول الشاعر التأثير في حساسية الحبيبة ، وإثارة مودة حنون عندها ، باستخدام صورة غريبة عن الاعلام المنطقي ، صورة تتضمن قيمة اجتماعية تمثل واقعاً مستحباً ، وتحقق له وظيفة تجميلية : فصورة السيف ذي الشطّاب « الطرائق » انما تجمل تخديداً الوجه الدال على الهزال ، والمستكره عادة .

وثمة بيت آخر ، غني بالايحاءات ، « يبلور » هذه التقنية الوهمية . ويراد فيه الحديث عن فقر الرجل النبيل :

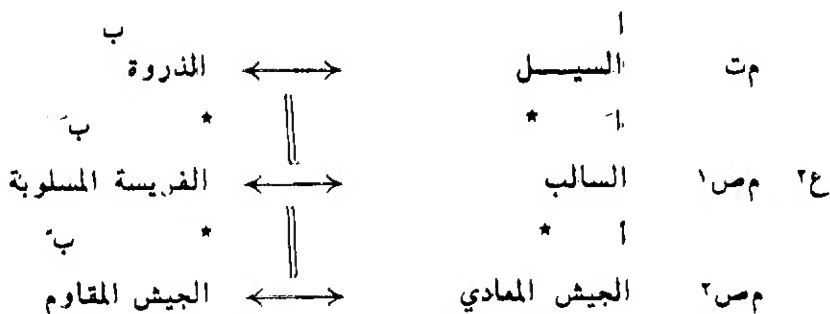
٥ - لا تنكري عطل الكريم من الفنى فالسيل حرب للمكان العالي (٧٧)

خلافاً لكل تأويل (٧٨) ، لا يأخذني الحسبان المعاني المتعددة للمستعارين (عطل) « التجرد من كل سلاح أو زينة » و (حرب) « يحارب أو يسلب » ، نرى أن البنية الاستعارية في هذا البيت ، على مستوى التفكير السابق للغة ، هي جد معقدة حتى لتسمح للمخيلة باستشفاف علاقيتين : فالمقولة : (لا تنكري عطل الكريم) تنبسط تراسلاً علائقياً يوحى المستويان (م ص ١) و (م ص ٢) فيه بذريعة أولى تقصد إلى اقناع الحبيبة :



وبما أن فقدان الأسلحة لا يلغى شجاعة المحارب ، وفقدان الزينة لا يلغى جمال المرأة الطبيعي ، فإن تجرد الكريم من الثروة ، ينبغي ألا يلغى سموه .

حتى إذا ما انتهت هذه الحجة التي بدت لعين الشاعر ، فيما نقدر ، غير كافية ، لجأ إلى حجة أخرى تبدو صياغتها المفهومية - واللفظ المتعدد المعاني (حرب) يدل على ذلك - كما يلي :



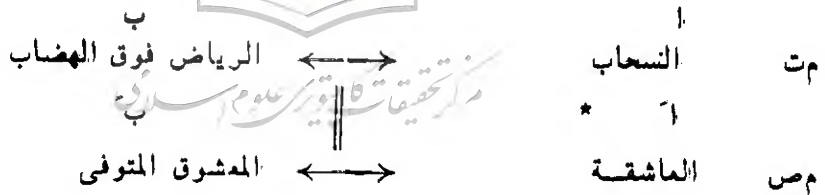
وهذه العلاقة ترتبط لغوياً بأداة هي الفاء التي تعبر عن تسويغ سببي ، وتؤلف أسلوبياً مجموعاً متضام من العناصر ، يجعل المادة اللغوية أكثر تعبيرية plus expressive ولا بد لنا

من أن نسجل هنا أن هذه الصلة لا تنبع من المحاكمة العقلية المنطقية ، بل من محاكمة وهمية ، ولكي نستخدم عبارة الجرجاني ، من ابداع يقوم على مشابهة تخيلية (قياس تخيل) ، فبوساطة العقل لا يمكن أن نقبل أن مصاريع (ع ٢) اتخذت سبباً لمصاريع (ع ١) ، ولا يمكن أيضاً أن نقبل ، أن هذه الصلة ترأسل علائقي يقوم على التوحد ، فبالوهم انما نستطيع أن نتخيل ، على سبيل المثال ، أن العلاقة بين الكريم والمال تماثل ماء السيل الذي لا يستقر في ذرا جبل (٧٩) .

والتقنية الوهمية تأخذ أحيانا شكل صورة افتراضية تشرك (حسن التعليل) ، ومثال ذلك البيت التالي (٨٠) :

٤ - كان السحاب الغر غيبين تحتها حبيباً فما ترقا لهسن مدامع

فمن الواضح أن شيئاً واقعياً ، ونعني سقوط المطر الغزير ، يصوره هنا سبب وهمي مخترع ، فالشاعر يتخيل كما هو الحال في الأساطير الاغريقية صلة مسودة بين السحاب والأرض . والصورة تؤدي ، على هذا النحو ، وظيفة درامية ثانية تحاول ، بانجاسها المعنوي ، إثارة ارتكاس انفعالي ، عند المتلقي ، وذلك بنقل تأثير إليه . وهي فضلاً عن ذلك صورة مرافقة للرسالة مدمجة فيها تستقي قوتها من محاكمة عقلية ، التوحد الاستماري معها وترسيمته :



يتحول الى علاقة سببية وهمية تسمح للسحب بالحلول محل الماشقة في وظيفة ذرف العبرات .

□ الوظيفة الشعرية : poétique :

الاهتمام في هذه الوظيفة مركز على الرسالة message في ذاتها ، وبهذه الوظيفة يمكن لرسالة لغوية أن تكون أثراً فنياً : وهذه الوظيفة تنبع من العب المغيلة المتحد الاتجاه ، لاثارة تأثير شعري ، ولنشر الق الصدق وبلوغ الاقناع بذلك نفسه .

وليس بمنكر أن هذه الوظيفة تحل في لغة غير مباشرة « تمكس » تعبيرية أساسية ، وفي مادة استمارية مشخصة تجعل الفكرة المحلية - وقد رأينا ذلك من قبل (٨١) - محسوسة وشهوائية ، وفي صياغة لغوية غامضة تفسح مجالاً للشعري اللا متوقع .

والى هذا الغموض الذي لا يمكن النجاة منه ، تنضم القدرة الإيحائية للصورة . ومن المؤكد أن الصورة ، إذا ما كانت مفرقة في الوضوح ، تكون تصويراً أميناً للشيء ، ولكنها لن تكون ترجمته الشعرية . وههنا انما نقع على نقطة تباعد بين الصورة عند أبي تمام والصورة في الماثور الكلاسي ، فمنهج الصورة عنده يأخذ في أغلب الأحيان صبغة التغبيش ، في حين أن الصورة الكلاسيكية تستسلم للوضوح والمنطق .

من أين يأتي هذا الغموض ؟

انه لا يتميز - حسب رأي أوكتافيوباز O. PAZ عن غموض الواقع ، كما نفهمه في لحظة الإدراك : فهو مباشر ، متناقض ، جمعي ، ومع ذلك يمتلك معنى محجوباً » (٨٢) .

وهو ينجم ، في معنى ما ، من استخدام لغوي أقيم جوهرياً على تعدد معاني الأشياء المستعمارة والجرجاني النظري البارز يبرز ، في أسرارها ، هذا المظهر ، فيشاهد ، على سبيل المثال ، أن الشاعر قد يستخدم القمر ليصور شهرة الرجل ونباهته وعزه ، والكمال بعد النقصان ، والنقصان بعد الكمال . ويلجأ الى اللغة التصويرية لصياغة ملاحظته :

« وانه ليأتيك من الشيء الواحد بأشياء عدة ، ويشترك من الأصل الواحد أغصاناً في كل غصن ثمر على حدة » (٨٣) .

والغموض ينجم أيضاً من الانحراف ، الكبير قليلاً أو كثيراً ، والذي يقوم بين العقل المعنوي والعقل الترابطي ، مما ينجم عنه كثافة غنية بالإيحاءات .

الغفي ، حسب رأي روفردي REVERDY ، يولد من كلمتين ، قرنت احدهما بالآخرى لأول مرة وبشكل صحيح juste . وهو ينبجس من صورة غريبة ، غير متوقعة ، يتوقف نجاحها على التأثير الذي تولده :

« ما هو عظيم ، ليس هو الصورة ، بل التأثير الذي تثيره ، فاذا ما كان هذا الأخير عظيماً ، قدرنا الصورة على مقداره » (٨٤) .

على أن هذا التأثير لا يمكن أن يتمتع الا مع الصورة الجديدة ، الاستمارة :
« التأثير ، المشار على هذا النحو ، صاف شعرياً ، لأنه ولد خارج كل محاكاة ، وكل تذكر ، وكل تشبيه » (٨٥) .

والتمثيل ، في رأي الجرجاني ، طريقة أسلوبية تقتضي من القارئ التفكير لكي يدرك المعنى المحجوب في الصورة المرافقة للمقولة . وادراك هذا المعنى ، بعد الجهد المبذول ، أصعب ، عندما يكون لطيفاً . ومع ادراك هذا المعنى ، تشمر النفس بالتأثر الأجل ، والألطف . وتعس بأنها مشغوفة (٨٦) . وصورة العجر الكريم تحدد هذه الفكرة بدقة :

« فانك تعلم على كل حال أن هذا الضرب من المعاني كالجواهر في الصدف ، لا يبرز لك الا أن تشقه عنه » (٨٧) .

ولكن الناس ليسوا جميعاً موهوبين لأداء هذا الفعل : « فما كل أحد يفلح في شق الصدفه ، والشعور بالتالي بالمسرة الناجمة عن الاكتشاف .

ومع أن روفردي لا يحدد بدقة هوية هذا « التأثير » الذي يثيره الخفي le mystère فإنه كثيراً ما يظهر تحت ريشته . فتصادفه حينما يصور الشروط التي ينبغي أن تتحقق لكي تكون صورة ما قوية :

« ان صورة ما ليست قوية لأنها عنيفة وعجيبة ، بل لأن ترابط الأفكار فيها بعيد وصحيح » (٨٨) . وضرورة هذه العلاقة هي الشرط الأول الذي يقود الى ابداع صورة :

« حقيقتان ليس بينهما أي علاقة — كما يقول روفردي — لا تستطيعان التقارب تقارباً مفيداً . وليس ههنا ابداع صورة » (٨٩) .

والصحة التي يلح عليها الكاتب دون تحديد هويتها بوضوح ، كيف ينبغي لنا أن نفهمها ؟ أمي « الصحة التي نسميها في أعماقنا » (٩٠) ، كما يرى غابرييل جرمان GABRIEL GERMAIN ؟ أمي تلاؤم « الوحدة المعنوية الصغرى sème المصونة في اللفظ المستعار » — كما يعظم لوغرن — « مع السياق بطريقة ليست تقريبية فقط » (٩١) ؟

كون هذه الصحة ، غير منطقية وغير عقلية ، لا يقبل التفنيد ، لأن الصورة حسب رأي روفردي — ليست مجرد تشبيه . وهي ، فضلاً عن ذلك ، الوحدة المعنوية الصغرى المشتركة التي تجمع بين الحقيقتين اللتين تؤلفان استعارة تقوم على تراسل العلاقات ، لأن روفردي لا يرفض المشابهة الملائقية ، بل يعدها ، وسيلة ناجعة لابداع صورة جديدة :

« المشابهة وسيلة للابداع — انها مشابهة علاقة ، وعليه ان قوة الصورة المبدعة أو ضمنها يتوقف على طبيعة هذه العلاقات » (٩٢) .

وعليه ، ليس المراد ملازمة مع السياق ، ولا رضى يحدث في مستوى أعماقنا .

وفضلاً عن ذلك ، هنالك حجة أخرى تمتد على التقويم الذي يمنحه روفردي للفكر esprit تؤيد تأويلنا . فهذه الموهبة انما يدرك المبدع هذه العلاقة بين الحقيقتين :

« الصورة ابداع صاف يبدعه الفكر esprit ولا يمكن أن تولد من تشبيه ، بل من التقريب بين حقيقتين متباعدتين قليلاً أو كثيراً » (٩٣) .

والفكر ، بادراكه وحدة هذه العلاقة ، يبدع « صورة قوية جديدة » .

ويضاف الى هذه الوظيفة التي يقوم بها الفكر الانتاجي ، وظيفة أخرى جمالية جنساً :
« الفكر كما يقول روفردى - ينبغي أن يدرك صورة ويتذوقها دون خلط » (٩٤) . وقدره
الصورة الجمالية تقاس نسبة الى العاملين اللذين أشرنا اليهما من قبل : التباعد
distance والصحة justesse :

« كلما كانت العلاقات بين الحقيقتين المقربتين بعيدة وصحيحة ، وكلما كانت الصورة
قوية - حظيت بقدره تأثيرية وبحقيقة شعرية » (٩٥) .

هذه القدرة التأثيرية ، المتناسبة هنا مع التباعد ما بين الحقيقتين المقربتين والمترابعين ،
وفي موطن آخر (٩٦) ، مع غموض الصورة ، لا يمكن أن تكون الا جمالية ، لأن روفردى يقلل
من شأن التأثير الخلقى والعاطفي للصورة ويلقننا أن الشاعر لا يقصد أساساً الا الى ابداع
جمال مدهش « يخلب الفكر » ، ويوفر للمبدع اعجاب الجمهور :

« اذا لم يكن علينا أن نفهم سوى الخطاب الخلقى ، أو الحزين أو الفرح ، فليس ثمة
شاعر واحد حقيقي أراد في آن ما أن يكون محبوباً لمثل هذه الصفات . من ذا الذي وجد
الفراشة في آن ما غير مليحة وغير جميلة ؟ » (٩٧)

أنستطيع أن نقلل ، على هذا النحو ، من الأهمية العاطفية للصورة ؟ أنستطيع أن
نقرظ نظرة تدرجية في مستوى الوظائف ؟

تحليل مثال واحد يكفي لأظهار الخطأ في نظرية كهذه ، فالصورة تستقي - فيما يخيّل
الينا - قدرتها من تلاحم تتضامن فيه الوظائف كلها . انه بيت ، كثيراً ما ذكر في أبحاث
البلاغيين العرب مثالا على استعارة أطلق عليها اسم الاستعارة التصريحية ، والمراد فيه الحديث
عن امرأة حزينة تذرف المبرات على الخدود وتمض شفاهها المقيية بأسنانها ، رامزة على
هذا النحو الى شعور الندم (٠٠٠٠) . ولكن محاولة الشاعر تبوء بالاخفاق ، لأن سلسلة
الاستعارات المستخدمة لتصوير هذه الصورة الرمزية allégorie الدرامية ، لا تتوافق مع
مثل هذه المشاعر :

فامطرت لؤلؤا من نرجس وسقت ورداً وعضت على العناب بالبرد

لقد كان البلاغيون يكتفون باظهار آلية هذه الاستعارات التي نشير اليها كما يلي :

*	*	*	*	*	
ش	الدموع	الميون	الخدود	الشفاه المقيية	الأسنان البيضاء
ش ص	اللؤلؤ	النرجس	الورد	العناب	البرد

دون أن يدركوا أن نجاح هذه الاستثمارات شكلا وتصويرا لا يمنحها انبثاقا عاطفيا جديراً باكتساب تأييد القارئ .

وبهذه المناسبة ، ينبغي ألا نخفي الإعجاب الذي يملكنا عندما نقرأ بفضولية السطور التي تخص هذه القضية في بحث الجرجاني . هذا النظري العظيم الذي تقصى تقصياً شديداً الأشكال المجازية ليتين في أي شيء تقرر ، ليس فقط فضيلتها التبيينية ، بل قدرتها على نيل تأييد القارئ ، يمنح الوظيفة العاطفية للصورة الأهمية التي تستحقها دون عزلها عن الوظائف الأخرى .

فبالفعل ، يدرك المتلقي ، في رأيه ، تأثير التقريب (٩٨) بين حقيقتين مختلفتين جنساً ومتباينتين أحياناً (٩٩) ، ويدرك من الصورة : الجمال (الظرف) ، والدقة اللذيذة (اللطف) ، ويشمر بالارتياح والمسرة .

هذه المسافة بين الحقيقتين ، تقوي ، ليس فقط القدرة الجمالية للصورة — كما هو الحال عند روفردي — بل قوتها العاطفية والخلقية أيضاً :

« وهكذا إذا استقرت التشبيهات وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشد كانت إلى النفوس أعجب ، وكانت النفوس لها أطرب ، وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب » (١٠٠) .

وعلى هذا التباعد ، الموصوف على هذا النحو ، يتوقف أيضاً إبداع الصور الجديدة التي تبدو أغرب وأعجب وأحق بولوع المتلقي (١٠١) .

وفي مستوى الصورة القائمة على ترأس الملاقات (التمثيل) ، ان التأثير الجمالي والانفعالي ، الذي ينتج عن المزاوجة بين الحقيقتين المتباعدتين أحدهما عن الأخرى ، يبدو أنجع . وهذه الصورة التجسيدية تقوم بمملها ، كما يقول ، وكأنها سحر :

« وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك بعد ما بين المشرق والمغرب ، ويجمع ما بين المشتم والمعرق ، وهو يريك للمعاني المثلة بالأوهام شبة في الأشخاص الماثلة ، والأشباح القائمة ، وينطق لك الأخرس ، ويعطيك البيان من الأعجم ، ويريك الحياة في الجماد ، ويريك الثمام عين الأضداد ، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين ، والماء والنار مجتمعين ... » (١٠٢) .

ومهما يكن تنوع هذه الأشكال المتضادة المعروضة في هذا الوصف ، فإنها تتعلق — والأمثلة التي أولناها فيما قبل تشهد بذلك — بالصور عند أبي تمام ، كما لو أن هذه الأخيرة كانت منقوشة بسكين في ذاكرة الجرجاني .

وبطبيعة الحال ، ان هذا التقريب بين الأشياء المتضادة يتضمن مفهوم التمسك الذي يظل مرتبطاً ، في انتاج أبي تمام ، بالصورة الاستعارية التي تتلقى بروزاً خاصاً ، بسبب درجة « اللا توقع » الرفيعة فيها .

وإذا اعتقد روفردى بتراسل العلاقات وسيلة للابداع (١٠٣) فإنه لا يفر من هذا القدر . وإذا ما كانت محاكمته العقلية تحبذ تمسفاً ما ، فليس هو حقاً التمسف الذي يتجه إلى التعبير عما هو غير قابل للتعبير ، والذي حبذه بروتون BRETON ، بل بالأحرى ، إنما هو التمسف الذي لا يمنع الحساسية من ادراك صحة الصورة مباشرة . ومعها ، نحن لا نزال أيضاً بعيدين عن افراط التمسف الذي يستطيع أن يفسر لنا - كما يقول لنا غابرييل جرمان (١٠٤) أن هذه الصورة أو تلك « تخفق عوضاً عن أن تنور » .

وتحت ريشة الجرجاني نشمر أيضاً بأهمية هذا التمسف . فعنده أن التمثيل الذي يتجاوز حدود الابداع بالوهم (١٠٥) ، غير مرغوب فيه . وكل لعب في تركيب الكلام ، ينأى عن قصد عن السنن code — كما هو الحال في بعض الأمثلة المستقاة من شعر أبي تمام — ليعمي صورة ، لا بد من رفضه . والجهد المبذول ، لادراك المعنى المندمج في الصورة المرافقة للمقولة (١٠٦) ، محبذ ، شريطة أن ينقى الشكل من كل شذوذ فيندو مستويًا ملمسًا ، وأن ينتهي هذا الجهد إلى اكتشاف قيمة أصيلة ، « أما إذا كنت معه (المعنى) كالفانص في البحر يحتمل المشقة العظيمة ويخاطر بالروح ثم يخرج الخرز » (١٠٧) فإنك لا تستطيع أن تظفر بمسرة الاكتشاف . وباختصار ، ان الغموض ، الذي قرطه النظري ، لا علاقة له بالتمسف ، الذي ينتهك بنفث شديد بنية تركيب الكلام ويمنعها غرابة يضل معها الاعراب على غير هدى (١٠٨) ، ويفسد ترتيب الكلمات (النظم) مختلاً (١٠٩) .

ومثل التمسف المفرط في الاستهجان الصورة الموصوفة بأنها مبتغاة ، فهي ، بسبب هذا الواقع ، تغدو ، في اللحظة من اللحظات ، نوعاً من التمرين الملفز . وقد استشاط روفردى غيظاً مثل أحد السرياليين ضد هذه الصورة ، فهو يقول : « ليس المراد أن نصنع صورة ، بل لا بد من أن تأتي على أجنحتها الخاصة » (١١٠) . فالميزة التي تتفرد بها الصورة القوية عنده هي أن تكون ناجمة عن التقريب المعقوي بين حقيقتين واقعتين متباعدتين جد التباعد أدرك الفكر esprit « وحده » العلاقات ما بينهما . وفي عيني غابرييل جرمان توصف هذه الصورة المعقوية بأنها أصيلة وقوية . وفي رأي بروتون BRETON ينبجس من التقريب الطارئ بين لفظين نور خاص ، تبدو ازاءه على غاية الحساسية ، حتى إذا ما أطلقت الشرارة « اقتصر العقل على مشاهدة الظاهرة المضيئة وتقويمها » . أما بشلار فإنه يرى المشكلة بشكل آخر :

فهو يميز بين استعارة عقلانية وصورة شعرية . والأولى لا يمكن أن تكون « سوى صورة مصنوعة » (١١١) « وتمرين وقتي » . وإذا أنها تعليمية جوهرياً « فهدفها اظهار فكرة ، وجهة نظر ، وعاطفة والاشعار بها ، وذلك بمرضها عرضاً مشخصاً وفي ميدان مختلف الفكرة أو الموضوع المجرد الذي يمسر التعبير عنه وحصره مباشرة » (١١٢) . أما الصورة الشعرية فهي من « فعل المخيلة المطلقة الصافي » (١١٣) وهي تنتج مباشرة وحالا ، وهي « خلق يأتي دفعة واحدة » (١١٤) . فالشاعر يقرب دون محاكمة عقلية ، ودون تفكير مسبق — بين حقيقتين واقعتين يمكن أن تكونا دون علاقات عادة ، والمشابهات بينهما لا تغف بالضرورة

الى الأعين » (١١٥) . ومع ذلك ، ان الصور الأدبية ليست ، في رأي بشلار ، صور الاحساسات ، والانطباعات الخام ، بل هي صور معدة أو محاولة ، مصممة لعمل فيها التفكير أو محروفة عن اتجاهها (١١٦) . وعليه ، فان الصور الشعرية تختلف اختلافاً بيناً ، حسب رأي الفيلسوف ، عن الصور التي تولد عفوية ، تحت شعار « الكتابة الآلية » أو « الرمز الخام » كتلك التي تولد من دفعة الحياة اللاشعورية . ولكي تكون الصورة جذابة ، لا بد لها من تجاوز هذه المرحلة :

« الصورة الأدبية - كما يقول باشلار - مهما يكن ادعاؤها العفوية ، هي كذلك صورة تأملية ، صورة مراقبة ، صورة لا تجد حريتها ثانية الا بعد اجتيازها مراقبة ما » (١١٧) .
 امام هذا الركाम من الأفكار كيف تبدو الصورة التمامية للميان ؟

المرض الذي انتهينا منه قبل هنية بين لنا أن شرطين أساسيين لا بد منهما لنجاح صورة من الصور وهما : غموض لا ينتهي الى تقديم صورة وكأنها تمرين ملفز ، وعفوية لا تظل في مستوى الانبثاق الباطني الخام . واذا ما رثيت الصورة عند أبي تمام انطلاقاً من هاتين المسلمتين ، فانها تتماسك جيداً . وهي ، على العموم ، لا تأخذ قيمتها الحققة من عفوية دون مراقبة ، بل بالأحرى من الاعداد الذي يتضمنه ، وان يكن ضئيلاً ، الابداع الشعري . ومع ذلك ، هنالك لحظات تبدو فيها هذه الصورة مبالغاً في البحث عنها ، على قرابة من تمرين أحمل التفكير فيه ، موسومة بسمة تربوية . والأمر على هذا النحو في صورة صنعها الشاعر للتعبير عن أفكاره تعبيراً ساخراً (١١٨) .

□ الوظيفة البنيوية : structurale :

لن نمود هنا الى قضية التأليف التي عالجناها من قبل ، وانما نريد فقط أن نبين كيف تترابط الصور فيما بينها في نص من النصوص ، فتحظى ، على هذا النحو ، بأهمية كبيرة في مستوى مجرى الحدث الشعري .

في هذا الشأن ، جملة من الملاحظات تأتي الى الذهن :

ان تكاثر الصور ، اذ هو بعيد عن تنمية سرعة القصيدة التمامية ، يقتضي أن تقرأ قراءة متمهلة . وهذا التمثل يشتد بسبب عامل آخر ، ونريد بذلك تسلسل الحدث تسلسلاً متنامياً ، أي بمظهر جديد على تناغم مع حالة ثقافية ، فالشعر هذا لا ينظم لينشد فوراً ، بل ليقرأ قبل كل شيء ، ويراقبه أخصائيون .

في القصيدة - الفضاء يتبع توزيع الصور سبيلاً جديداً ، فالشاعر يوظفها خيراً ممن سواه ، مبتغياً مجرى يراد له أن يكون عضواً . ولكن هذا لا يمنع القارئ من أن يدرك أحياناً ، ولا سيما في المقطعات ، تفككاً يسمح للصور المتلاحقة بانتاج تأثير هزلي ، والاشعار بقلق مبهم ، وثورة صماء تفسح المجال للصور حربية تتوالى دون رابط فيما بينها ، وتسمح على هذا النحو للشاعر بحصر احساس لا يمكن تحديده يريد أن يتحرر منه .

بين أنواع الصورة ، الاستعارة ولا سيما القائمة على تراسل العلاقات هي أكثر ما يميز الخطاب التصويري عند أبي تمام . وهي تتكاثر وكأنها اتفاق transaction بين سياقات مختلفة ، اتفاق ينظم دلالات القصيدة ويمنح هذه الدلالات تعدداً مشمراً .

ومع ذلك ، مظهران هامين يستحقان أن يشار إليهما قبل سواهما ، ونريد بذلك دينامية التسلسل ، والصور الملحة .

لوغرن يعرف الأول منهما كما يلي :

« الاستعارات الأجدد بالاقناع ، الاستعارات التي تثير حقاً الارتكاس الانفعالي المبتغى ، هي الاستعارات الدينامية ، أي الاستعارات المتسمة بحركة تجعلها تتحول » (١١٩) .

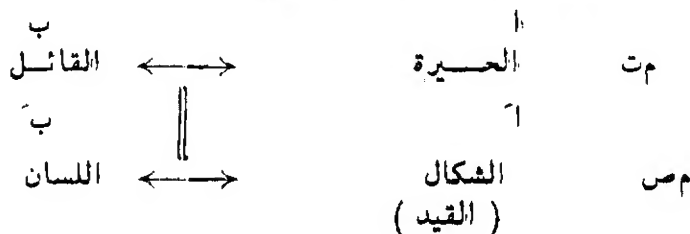
ولا نريد هنا الحديث عن لوحة فسيحة مركبة ، بل عن استعارات متسلسلة تجر كل منها تاليتها ، بالحركة التي تفرضها . وههنا الاختلاف بين الصورة الرمزية الباردة والصورة الدينامية : فكل استعارة تضيف إلى الانطباع الذي تنتجه السابقة شحنة انفعالية جديدة ، وكأنها تجر المتلقي بسلسلة من الذرائع لا تستطيع المحاكمة العقلية المنطقية مراقبتها . والحركة ههنا تحمل المزمع .

ومع ذلك ، إن بعض الأمثلة في شعر أبي تمام تبين كل التبيين أن الشاعر ، حتى حين يستخدم صورة رمزية ، يمنحها نسج الحياة : فحركاتها تنمو في مناخ تحولي ، وتفرض ذاتها على الشاعر ، وبالتالي ، على القارئ قهراً ، في تنظيم تستدعي عناصره بعضها بعضاً (١٢٠) .

ولتوضيح هذا المظهر الدينامي الذي يتميز به الترابط الاستعاري ، يكفي أن نحلل مثالا من أمثلة متعددة (١٢١) :

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------|
| ٢٩ - ثبت البيان إذا تحير قائل | أضحي شكلاً للسان المطلّق |
| ٣٠ - لم يتبع شنع اللغات ولا مشي | رسف المقيّد في حدود المنطق |
| ٣١ - في هذه قسم الكلام وهذه | كالسور مضروباً له والغندق |
| ٣٢ - بجني جناة النحل في أعلى الربا | زهراً ويشرع في الغدير المتناق |
| ٣٣ - أنف البلاغة لا كمن هو حائر | متلدد في المرتفع المتعرق |
| ٣٤ - غير تفرق أن حداها غيره | ومتى يسقها وادعاً تستوسق |
| ٣٥ - تنشق في ظلم المعاني أن دجت | منه تبشير الكلام المشرق |

يبتدئ البيت (رقم ٢٩) بمقولة صغرى (ثبت البيان) تعقبها جملة تتضمن استعارة تشري شحنتها . وهذه الاستعارة التي تبدو وفق الترسية :



ليست سوى صياغة جديدة ، تبين ، بتأثير التضاد ، شيات حكم صيغ بايجاز ، في المقولة الأولى الابلاغية ، التي لم يحدد بدقة مداها . وهذه الاستمارة جزء من سلسلة من الاستمارات المترادفة المستخدمة لإبراز تمييز ما ، فهي على التوالي تحقر المعجز في البيان ، والتقليد اللغوي ، والحبسة التي لا تقهر . وترابط هذه الصور ، المتضامنة على مستوى الابلاغ ، يدخل عنصر الدينامية . وتسلسلها يبدو مطبوعاً بالانسجام coherence لأنها تتصل بتخييل الدائرة l'imaginaire du cercle وحركة الحدث الدينامية تنجم عن تحولات هذه الصور واحدة في الأخرى بتحول عجيب métamorphose مستمر يبدأ (بالشكال) ويمر بالأسير الذي قيدت أقدامه بالأصفاد (المقيد) لينتهي الى صورة (السور) المحاط بحفرة (خندق) . ومن الواضح أن هذه الصور كلها تصور موضوع الانسلاخ aliénation أو غياب الحرية .

والبيت (رقم ٣٢) يوظف صورتين تقيمان تضادا مع السلسلة الاستمارية السابقة وذلك لانباثهما بموضوع جديد : الاختيار الحر . وإذا ما كان أسلوب النفي في البيت (رقم ٣٠) يوحى ، نوعاً ما ، بهذا الموضوع الجديد ، فينبغي ألا ننسى أن هذا الموضوع يمر عنه هنا بطريقة تصويرية توحد بين الشاعر ومخلوقات حيوانية ، من نحل أو طير ينمش التذكير بهما المخيلة .

والنسجل فضلاً عن ذلك أن الحركة التي تنظم الأبيات (٢٩) ، (٣٢) ، (٣٣) ، (٣٤) ، (٣٥) ، على المستوى التتابعي تتضامن بوضوح مع تضاد ، يقوي ، لكونه مضموراً مع الصور ، التأثير التبعيري لهذه الحركة .

وبين الصور الملحة في ديوان أبي تمام ، يلفت الانتباه صورتان : صورة العذراء التي يوضح تحليلها - كما رأينا (١٢٢) - حياة الشاعر الباطنية ولا سيما استيهامه fantasme وصورة عقد الأحجار الكريمة ، الذي يوضح تصويره - وقد بينا ذلك (١٢٣) - مظهرها ما ، بين مظاهر أخرى ، من مظاهر فعاليتها العقلية . وفي الحقيقة ، أن هذه الاستمارة تقوم ، في داخل أثر أبي تمام ، بوظيفة متممة ، وتؤكد التجانس في تصوير مفهوم القصيدة الذي يؤمن به . بل أنها لحة تنسج ، على مدى الديوان ، لتعبر تعبيراً جوهرياً عن المظاهر المختلفة الهامة لهذا الموضوع . أنها عرض استماري متقطع يتألف من عدد كبير من الصور ، يتشابه مع ضرب من التنوع ملائم لتصوير الشيات الدقيقة في مفهوم يظل مغموساً في نظرة عظيمة القيمة بطريقة محسوسة sensible فتبلور ، على هذا النحو ، وظيفية بنيوية ، وتظهر الاستمارة ، بتأثير سلسلة غنية بالتنوع ، على أنها طريقة لعرض الموضوع عرضاً تطورياً .

ومن الألفاظ المستمارة التي يوظفها هذا الغطاء الراعش ، نستطيع أن نذكر : حلي ، جواهر ، ياقوت ، در ، مرجان ، شذر ، فريد ، لؤلؤ ، قرطات ، سمط ، قلادة ، عقد ، نظام نظم (تأليف) والفمل الف .

هذا المعجم اللفظي المجتاح ، الذي سيسم بميسمه الأبحاث النقدية أو البلاغية عند العرب خلال قرون ، يترابط ترابط تضامن، للاتيان بصور متنوعة لهذا المقد المؤلف من أحجار كريمة ضم بعضها الى بعض في تنسيق منظم .

وهذا ، فضلا عن ذلك ، مثال من امثلة أخرى يدل على أن صور أبي تمام ، مهماتكن حرة وقوية ، لا تؤكد ذاتها تأكيداً حاسماً . فهي تحيا حياة خاصة متميزة ، ولكن كلامها يظهر في لحظة من اللحظات ، مظهراً من مظاهرها مسلمة donnée تجمع هذه الصور وتسوسها .

□ الهوامش :

١ - انظر التراث العربي ، نحو معالجة جديدة للصورة الشعرية ، بنية الصورة في شعر أبي تمام ج ١١-١٢ ، نيسان تموز ١٩٨٣ « انماط الصورة في شعر أبي تمام » ج ١٨ ، لا ٢ - ١٩٨٥ .

١ - انظر : ديوان رقم ١٧٨ ، ٣٥٦/٣ ، دوي (بي) ، وافر .

٢ - انظر : ديوان ، رقم ٦٠ ، ١٣٤/٢ ، دوي (دي) ، وافر .

٣ - انظر : ديوان ، رقم ٨٤ ، ٣٨٢/٢ ، دوي (ايس) ، سريع .

٤ - انظر : ديوان ، رقم ٤٥١ ، ٤٩٠/٤ ، دوي (مو) ، بسيط ، ١١ بيتا .

٥ - انظر ديوان ، رقم ١٢ ، ١٧٩/١ ، دوي (با) ، خفيف ، ٥٥ بيتا .

٦ - انظر : ديوان ، رقم ١٢ ، ١٧٦/١ ، دوي (با) ، خفيف ٥٥ بيتا .

٧ - انظر ديوان ، رقم ٩ ، ١٣٨/١ ، دوي (بو) ، كامل ، ٢٨ بيتا .

٨ - انظر : HENRY (A.), *Métonimie et Métaphore*, Paris, Klincksieck, 1970, p. 122.

٩ - انظر :

RIFFATERRE (M.), *La Métaphore filée dans la poésie surréaliste*, in *Langue française*, p. 47.

١٠ - انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ٢٠٣/١ - ٢٠٤ ، دوي (بو) ، طويل ، ٥٦ بيتا .

١١ - انظر : HENRY (A.), *op. cit*, p. 122

١٢ - انظر : ديوان ، رقم ٤٦٨ ، ٥٢١/٤ ، دوي (لي) ، طويل ، ٣٧ بيتا .

١٣ - انظر : ديوان ، رقم ٢٠٠ ، ١١٤/٤ - ١١٥ ، دوي (لا) ، كامل ، ٢٥ بيتا .

١٤ - انظر : ديوان ، رقم ١٠ ، ١٤٨/١ ، دوي (با) ، كامل ، ٢٧ بيتا .

١٥ - يقال : كوى جلده بعديدة حامية اذا احرقه ، وكوت المقرب المرء اذا لدغته .

١٦ - انظر : ديوان ، رقم ٧ ، ١١٨/١ ، دوي (بي) ، بسيط ، ١٩ بيتا .

١٧ - انظر : ديوان ، رقم ٤٣٤ ، ٤٥٨/٤ ، دوي (دي) ، كامل ، ١٧ بيتا .

١٨ - انظر : ديوان ، رقم ٢٠٠ ، ١١٦/٤ ، دوي (لا) ، كامل ، ٢٥ بيتا .

- Cité par THIRRIEN, La Révolution, p. 165.

٢٠ - انظر : LE GUERN, Sémantique de la Métaphore et de la Métonymie, p. 95

٢١ - امبراطور بيزنطي (٨٢٩ - ٨٤٢ م) . اضطرته كاتولة عمورية الى عقد السلم مع المسلمين عام ٨٣٩ م .

٢٢ - انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ١٩٨/١ ، دوي (بو) ، طويل ، ٥٦ بيتا .

٢٣ - انظر : ديوان ، رقم ١٠ ، ١٥٠/١ ، دوي (با) ، كامل ، ٢٧ بيتا .

٢٤ - انظر : ديوان ، رقم ٧٤ ، ٢١٧/٢ ، دوي (دو) ، طويل ، ١٨ بيتا .

٢٥ - انظر : ديوان ، رقم ١٢٥ ، ٧٧/٣ ، دوي (لي) ، كامل ، ١٣ بيتا .

٢٦ - انظر المكان نفسه وما بعد .

٢٧ - انظر : ديوان ، رقم ٤٥ ، ١٣/٢ ، دوي (دو) ، بسيط ، ٥٣ بيتا .

٢٨ - انظر : ديوان ، رقم ١ ، ١١/١ ، دوي (اي) ، كامل ، ٢٠ بيتا .

٢٩ - Cité par GERMAIN (G.), La Poésie Corps et Ame, p. 220

٣٠ - انظر رسالتنا : La Poétique d'Abu Tammam, t. III, Ch. II, p. 147

٣١ - انظر مقالنا : بحثنا عن رؤية كولية في شعر أبي تمام . التراث العربي ، ج ٩ ، تشرين اول اكتوبر ١٩٨٢ ص ١٨٨

- ١٨٩ .

٣٢ - انظر : BACHELARD, (G.), L'Eau et le Rêve, p. 188

٣٣ - انظر : ديوان ، رقم ١٩١ ، ٧٨/٤ ، دوي (دو) ، بسيط ، ٢٥ بيتا .

٣٤ - انظر : ديوان ، رقم ٩ ، ١٤١/١ ، دوي (بو) ، كامل ، ٢٨ بيتا .

٣٥ - انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ١٩٢/١ ، دوي (بو) ، طويل ، ٥٦ بيتا .

٣٦ - انظر : HENRY (A.), op. cit., p. 131

٣٧ - انظر : Traité des Tropes, ch. I, Art. VII, 11, 3, p. 30

٣٨ - انظر : MESCHONNIC, (H.), Pour la Poétique, I, 132-133

٣٩ - يصرح عبدالقاهر الجرجاني بأنه يستوحى من ارسطو ، انظر : اسرار البلاغة ، ص ٣٦٨ .

٤٠ - انظر : Langue et versification, p. 174

٤١ - انظر : Sémantique de la Métaphore et de la Métonymie, p. 74-75

٤٢ - انظر المرجع نفسه ، ص ٧٣ .

٤٣ - انظر المرجع نفسه ، ص ٧٣ .

٤٤ - انظر : ديوان ، رقم ٢٧٧ ، ١٩٣/٤ ، دوي (هي) ، كامل ، ٤ أبيات .

٤٥ - انظر : ديوان ، رقم ٩ ، ١٤٠/١ ، دوي (بو) ، كامل ، ٣٨ بيتا .

٤٦ - انظر : ب ٤٧ ، ديوان ، رقم ٩٧ ، ٣٨٧/٢ ، دوي (لا) ، كامل ، ٥٢ بيتا .

٤٧ - انظر : ديوان رقم ٥١ ، ٨٨/٢ ، دوي (دو) ، طويل ، ٥٠ بيتا .

٤٨ - انظر : الموازنة ، ١٣٩/١ .

٤٩ - انظر : من حديث الشعر والنثر ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .

٥٠ - انظر : « الصورة » في : Plupart du Temps, p. 410

٥١ - انظر : ديوان ، رقم ٥ ، ١٠١/١ ، دوي (بي) ، كامل ، ٤٥ بيتا .

٥٢ - انظر : المكان نفسه .

٥٣ - انظر : ديوان ، رقم ٣٩٧ ، ٤٠١/٤ ، دوي (لو) ، كامل ، ٣٦ بيتا .

٥٤ - انظر : ديوان ، رقم ٤٥ ، ١٥/٢ ، دوي (دو) ، بسيط ، ٥٣ بيتا .

٥٥ - انظر : ب ٣ ، ديوان ، طبعة اليازجي ، ٣٦٩/١ ، دوي (رو) ، طويل ، ٤١ بيتا .

٥٦ - انظر : LE GUERN, Sémantique ... p. 69

٥٧ - « الاستعارات تمنح تعبيراتنا طاقة اكبر » ، كما يقول دوماارسيه DU MARSAIS انظر :
Traité des Tropes, ch. I, Art. VII, II, 2, p. 29

٥٨ - انظر : LE GUERN, Sémantique ..., p. 75

٥٩ - انظر : ديوان رقم ٨٢ ، ٢٥٨/٢ ، دوي (سا) ، بسيط ، ٤٨ بيتا .

٦٠ - انظر : ب ٧ ، ديوان ، رقم ٣٦٧ ، ٣٤٨/٤ ، دوي (دو) ، كامل ، ١٠ أبيات .

٦١ - انظر : ب ٤٢ ، ديوان ، رقم ١٦٧ ، ٣٣٠/٣ ، دوي (نو) ، كامل ، ٤٨ بيتا .

٦٢ - انظر : Op. cit., p. 48

٦٣ - انظر : ب ٤٤ ، ديوان ، رقم ٤٨٣ ، ٥٩٠/٤ ، دوي (عو) ، طويل ، ٤٥ بيتا .

٦٤ - انظر : ب ٥ ، ديوان ، رقم ٢٨/١ ، دوي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا .

٦٥ - انظر : ب ٦ ، ديوان ، رقم ٣٧٢ ، ٣٥٧/٤ ، دوي (رو) ، كامل ، ١٠ أبيات .

٦٦ - انظر المرجع نفسه .

٦٧ - انظر : ب ٤ ، ديوان رقم ٣٦٣ ، ٣٣٦/٤ ، دوي (هي) ، بسيط ، ١٨ بيتا .

٦٨ - انظر : ب ٧ ، ديوان ، رقم ٨ ، ١٢٤/١ ، دوي (بي) ، خفيف ، ٣٨ بيتا .

٦٩ - انظر : Op. cit., p. 74

٧٠ - انظر : ديوان ، رقم ٣٧ ، ٤٠٢/١ ، دوي (هي) ، كامل ، ٥٦ بيتا .

٧١ - انظر : ديوان ، رقم ٣٧ ، ٣٨٨/١ ، دوي (هي) ، كامل ، ٥٦ بيتا .

٧٢ - انظر : ديوان ، رقم ٩١ ، ٣٢٢/٢ ، دوي (عو) ، طويل ، ٥١ بيتا .

٧٣ - انظر : اسرار البلاغة ، ص ٢٥٣ .

٧٤ - انظر : أسرار البلاغة ، ص ٢٥٣ .

٧٥ - انظر المرجع نفسه ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

٧٦ - انظر : ديوان ، رقم ٧ ، ١١٧/١ ، روي (بي) ، ١٩٠ بيتا .

٧٧ - انظر : ديوان ، رقم ١٢٥ ، ٧٧/٣ ، روي (لي) ، كامل ، ١٣ بيتا .

٧٨ - يذهب ذهننا هنا الى المفسرين الذين قلوا ان تاويل الجرجاني على العمياء ، وشوهوه قليلا او كثيرا . انظر على سبيل المثال رسالة عبدالله بونظور :

Théorie et Méthodologie des Grandes Ecoles de Rhétorique Arabe, p. 175

٧٩ - يدرك الجرجاني في الحقيقة هذه العلاقة الأخيرة التي يمكن ان نصوغها على هذا النحو :

١٤ ← → ب

٢٤ ← → ب

انظر أسرار البلاغة ، ص ٢٤٥ .

٨٠ - انظر : ديوان ، رقم ٤٨٣ ، ٥٨٠/٤ ، روي (عو) ، طويل ، ٤٥ بيتا .

٨١ - انظر ما قبل : الوظيفية الانفعالية .

٨٢ - ذكره غابريل جرمان **GABRIEL GERMAIN** في : **La Poésie Corps et Ame, p. 230**

٨٣ - انظر : أسرار البلاغة ، ص ١٢٢ .

٨٤ - انظر : **L'image, in, Plupart du Temps, p. 410**

٨٥ - انظر المرجع نفسه .

٨٦ - انظر : أسرار البلاغة ، ص ١٢٦ .

٨٧ - انظر أسرار البلاغة ، ص ١٢٨ .

٨٨ - انظر : **L'image, in, Plupart du Temps, p. 410**

٨٩ - انظر : المرجع نفسه .

٩٠ - انظر : **La Poésie Corps et Ame, p. 227**

٩١ - انظر : **Sémantique de la Métaphore et de la Métonymie, p. 99**

٩٢ - انظر : **L'image, in, Plupart du Temps, p. 410**

٩٣ - انظر المرجع نفسه ، ص ٤٠٩ .

٩٤ - انظر : المرجع نفسه ص ٤١١ .

٩٥ - انظر المرجع نفسه ص ٤١٠ .

٩٦ - انظر ما قبل .

٩٧ - انظر : Le mystère de la Création, in, Plupart du Temps, p. 408

٩٨ - انظر : اسرار البلاغة ، ص ١١٥ - ١١٦ .

٩٩ - انظر : المرجع نفسه ، ص ١١٨ .

١٠٠ - انظر المرجع نفسه ، ص ١١٥ - ١١٦ .

١٠١ - انظر المرجع نفسه ، ص ١١٦ - ١١٧ .

١٠٢ - انظر اسرار البلاغة ، ص ١١٨ .

١٠٣ - انظر المرجع نفسه ص ١٤٠ - ١٤١ .

١٠٤ - انظر : Poésie Corps et Ame, p. 225

١٠٥ - انظر ما قبل « الوليفة الالفعالية » .

١٠٦ - انظر : اسرار البلاغة ، ص ١٢٧ .

١٠٧ - انظر : المصدر نفسه ص ١٣٠ .

١٠٨ - انظر المصدر نفسه .

١٠٩ - انظر المصدر نفسه ص ١٣١ .

١١٠ - ذكر الشاهد غابرييل جومان في كتابه : Poésie Corps et Ame, p. 223

١١١ - انظر : BACHELARD (G.), La Poétique de l'Espace, p. 79

١١٢ - انظر : SCHAEFFEL MARCEL, Gaston Bachelard..., p. 103

١١٣ - انظر : المرجع نفسه .

١١٤ - انظر : المرجع نفسه .

١١٥ - انظر المصدر نفسه ص ١٠٤ .

١١٦ - انظر المصدر نفسه ص ١٠٥ .

١١٧ - انظر : BACHELARD (G.), La Terre et les Réveries du Repos, p 320

١١٨ - لنذكر ، على سبيل المثال ، بصورة اللؤلؤة العامل ببالوة ، وبصورة النار والنور المجتمعين في اثناء ، انظر : AKKAM, (F.), La poétique d'Abu Tammam, t. III. ch. II, pp. 160-161.

١١٩ - انظر المصدر المذكور سابقا ، ص ٧٤ .

١٢٠ - انظر رسالتنا : La Poétique d'Abu Tammam, t. III, ch. III, pp. 234-241

١٢١ - انظر : ديوان ، رقم ١٠٣ ، ٤١٩/٢ - ٤٢١ ، روي (في) ، كامل ، ٤٠ بيتا .

١٢٢ - انظر رسالتنا : La Poétique d'Abu Tammam, ..., t. I, ch. III, pp. 125-129

١٢٣ - انظر رسالتنا : La Poétique d'Abu Tammam, ..., t. I, ch. II, pp. 88-86

البعد الفلسفي في شعر القطامي^(١)

د. نزيه كسيبي

يشمل بعض الكتاب قديماً وحديثاً في القدرة على المزج بين الوظيفة الأخلاقية والعملية الشعرية، فالفلسفة والشعر - برأيهم - لا يلتقيان . ويزدري بعضهم كل شعر تعليمي أخلاقي، ويلاحظون أن هذا النوع ليس له من النظم الشعري إلا الوزن . وقد نبه ت. س. اليوت إلى هذا الازدراء في قوله : « يرتاب الناس من كل شعر يقترح غاية معينة : كالشعر الذي ينادي فيه صاحبه بالنظرات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والدينية » (٢) .

وقد استطاع الشعراء العرب الجاهليون والاسلاميون المزج بين العملية الشعرية والفلسفية من خلال ما يسمى بالأبيات السائرة والماثورة أو ما يسمى بشعر الأمثال . مما لا شك فيه أن هذا الضرب من الشعر ليس نظرية وصفية منطقية معقدة لها فرضياتها ونتائجها : فلم يتناولوه شعراء العصرين الجاهلي والأموي تناولاً مفصلاً ، كما نجد ذلك في كتب الفلسفة الإغريقية والعربية . ولم يأخذ أبعاد شعر الفلاسفة العرب والمسلمين في أواخر المصور العباسية في بلاد الشام أمثال أبي العلام الممري (٣) أو في بلاد الفرس أمثال الخيام .

فالفلسفة التي أخذت شكل المثل في الشعر الجاهلي والأموي كانت تكثيفاً لتجاربههم الخاصة وذات بعد ديني (الديانات السماوية الثلاث) (٤) وأخلاقي أيضاً .

وإذا كان بعض الكتاب لا يجد في الأمثال العربية عمقاً ولا أهمية شعرية (٥) فتبقى - في رأينا - فناً شعرياً يعبر عن أفكار الشاعر في صدد حادثة طارئة خاصة أو عن تأمله الفلسفي في الحياة العامة . فالأمثال نشرها وشعرها تفسر لنا مشاغل الشعوب وحياتهم

الذهنية والمماشية واليومية ، فهي بلا شك عصارة « حكمة الأمم » ، وياخذ بعضها بعداً عالمياً لمخطورتها وعظيم شأنها ، وأصبح الغرب يهتم بها كثيراً وتعطى الشهادات العالمية في سبيل دراستها دراسة وصفية ومقارنة . وقد فطن الكتاب العرب منذ القديم الى أهميتها فجمعوا كثيراً منها ، وأفردوها في مؤلفات كمجمع الأمثال للميداني وغيره ، حتى قالوا فيها « انه لم يسر شيء مسيرها ولا عم عمومها حتى قيل أسير من مثل » (٦) ، وبما أن الحكمة عنصر مهم في الشعر ، فقد صيغ المثل به « ليكون اشرد له وأخف للنطق به » (٧) .

وقد أضى الشعر الحكمي عند الشعراء العرب ومن ضمنهم القطامي فناً للحياة ، وسيظل كما هو شأنه لدى شعراء الشعوب الأخرى مثلاً رائماً للشعر التعليمي الأخلاقي دون أن تحط الغاية من قدره (٨) .

□ توزيع الأبيات الحكمية وثقافة القطامي :

يصف يحيى بن علي التبريزي (بكسر التاء) (٥٠٢ هـ / ١١٠٩ م) الشاعر القطامي بأنه « كثير الأمثال » (٩) . وقد تبين لنا - بعد الرجوع الى ديوانه (١٠) - أنه لم يصلنا منها سوى خمسين بيتاً تقريباً ، متفرقة في قصائده ، بعضها في أوائلها وقسم آخر في وسطها أو أواخرها . فليس هناك قاعدة ثابتة في ظهور المثل في القصيدة ، وهكذا نجد في القصيدة ذاتها ، شأن القصيدة العربية في تلك الفترة ، النسيب والحكمة والهجاء والمديح ، والاشارات التاريخية والاجتماعية متمزجة . وتكمن فنية القطامي في قدرته على اعطاء الشعر وظيفة أخلاقية صيغت في قالب شعري جذاب مناسب للموضوع الذي يطرحه .

لقد انطبعت الوظيفة الأخلاقية في شعره بثقافة دينية وتاريخية وبتجربته الخاصة .

أما التأثير الديني فقد كان واضحاً في شعره وفي شتى أغراضه ، فأفاد من الديانة النصرانية (الكتاب المقدس - العهد القديم والجديد) لأنه كان مسيحياً شأنه في ذلك شأن كثير من التغلبيين في العهد الأموي ، ومن الديانة الإسلامية لأنه دان بالدين الجديد فيما بعد (١١) . ففي الاطار الحكمي الديني يوثق القطامي ما يرمى اليه بأمثلة مستقاة من التوراة (١٢) ومن القرآن (١٣) كقصة الطوفان في عهد نوح ، ليدكر الناس بأن الموت يصيب كل انسان وفي كل زمان ومكان :

وانذركم مصائر قوم نوح وكانت أمة فيها انتشار (١٤)

ويشير الى قصة غرق الفراعنة بمسد مطاردة موسى ، في نصحه الناس بالتخلي عن النزاعات والاختلافات والفتن ، ويذكر بأفول الأمم الغابرة :

وشق البحر عن أصحاب موسى	وغرقت الفراعنة الكفار
فكم من مدة سبقت لقوم	زمانا ثم يلحقها ابتار
فيا قومي هلم الى جميع	وفيما قد مضى لكم اعتبار (١٥)

ويأتي الشاعر بهذه النصائح المستوحاة من الديانات السماوية دون أن يشير بالضبط إلى مصدره لأنها كانت معروفة لدى الجميع، ثم هل مهمة الشاعر الحديث بمصادره ١٩ فهو يتجاوز ذلك في حكمته ولا يتكلم على القصص القديمة ليدعو إلى دين أو ليرهب الناس من الغدا أو ليرغبهم في الجنة ، فليس ما سرده من نصائح ذات الأبعاد الدينية ناجماً عن خوف وطمع أو رغبة وطمع بل يمدها طريق الحكمة ويعتمدها على أنها سبيل الخلاص ، أنها دعوة للحياة ويختارها الشاعر لقناعته بها :

فهذا فيه موعظة وحكم ولكنسي امرؤ في افتخار (١٦)

وتستحوذ فكرة النفور من الحرب وتحقيق السلام ، فإذا به يستخدم جميع الوسائل لايقاف الحروب القائمة قرب نهر الخابور بين بني تغلب وقيس ، فلم يمد المديح في سبيل الحصول على المطايا ولم يمد الغزل في وصف جمال المرأة بل أضحى الغزل « مسيئاً » أو سياسياً إن صح التعبير . ولم تعد الحكمة في القول بل أضحت عنده عملاً وسلوك حياة .

ففي مديحه همام بن مطرف التغلبي ، أحد أغربة العرب (١٧) في العصر الاسلامي ، يشير إلى صنيعه في إقامة الصلح بين بكر وتغلب :

بنى بين حيي وائل بصنيعة فلا تغلب لامت اخاه ولا بكر (١٨)

ومع أن القطامي شاعر ومحارب فإنه يهجو الأخطل لكونه السبب في اشمال الحرب بين قيس وتغلب يوم البشر أو ما يسمى بيوم الرحوب (سنة ٧٣ هـ / ٦٩٢ م) (١٩) .

وقبل أن يبدأ بمديح زفر بن الحارث (٢٠) يخاطب ابنة الممدوح ضباة بنوع من الغزل السياسي ذي الأهداف السلمية وبطريقة الفيلسوف الحكيم الذي يطمح إلى إقامة السلم وطرح الحروب يقول :

ففي قبل التفرق يا ضباة ولا يك موقف منك الوداعا

ففي فادي أسيرك ان قومي وقومك لا أرى لهم اجتماعا

الم يحزنك أن حبال قيس وتغلب قد تباينت انقطاعا

يطيعون الغواة وكان شرا لمؤتمر الغواية (٢١) أن يطاعا

الم يحزنك أن ابني نزاو (٢٢) أسالا من دماهما التلاعا (٢٣)

إن مثل هذه الشواهد التي سردناها وسنورد بعضاً منها فيما بعد ، ليست الا خيضا من فيض على ميل القطامي نحو السلم ونفوره من الحرب على نحو يجعلنا نقول : إذا كان زهير بن أبي سلمى شاعر السلم في العصر الجاهلي فالقطامي هو شاعر السلم أيضا في العصر الأموي .

أما عن ثقافة القطامي التاريخية ، فيلاحظ أن الشاعر كان مؤرخاً للحروب في عهده
وملماً بأخبار العرب في العصر الجاهلي ، وقد كان يفيد من هذه الثقافة ليؤيد فكرة ، ففي
حثة العرب على الاتفاق والاتحاد ، يلمح الى ما جرى مع الفرس :

الم يغز التفريق جند كسرى وأجلوا عن مدائنهم فطاروا (٢٤)

وينوه القطامي أحيانا بأسماء المؤرخين والاعباريين ليؤيد خطابيه الشعري ، فهو
يعتمد ، في اشارته الى عاد (٢٥) وجرهم (٢٦) مثلاً ، على ما رواه زيد ودغفل (٢٧) :

أحاديث عن عاد وجرهم جمّة يثورها الغضان: زيد ودغفل (٢٨)

وقد أضحى هذان الراويان رمزاً للمعرفة عند شعراء لاحقين نحو أبي تمام الذي يقول
في تمبير تصويري مادحاً مالك بن طلق :

أصبحت حاتمها جوداً واحنفها حلماً وكيّسها علماً ودغفلها (٢٩)

ومن يدري فلعل صنيع القطامي أحد أسباب شهرة زيد ودغفل ، أو بالأحرى
تخليدهما وأخذهما هذا البعد الرمزي ، فأصبحا مضرب الأمثال في أدب القرن الرابع
الهجري/العاشر الميلادي (٣٠) .

□ الموت والانسان في شعر القطامي :

وليست حكم القطامي نابعة من ثقافته الدينية والتاريخية فقط ، بل كانت أيضاً
تقليداً وتكثيفاً لتجربته الشخصية التي أملهته وساعدته على عرض نظراته في الوجود وعلى
كشف رؤيته للمجتمع وتعميق رؤاه . وقد تتسم أحياناً بعض أقواله بالبدهية ان لم أقل
السذاجة . وكأنه كان يرى أن التذكير بالبيدييات ضروري للذي ينساها أو يتناساها .
وقد احتل الموت في شعره مكاناً مهماً بشكل خاص . ولا بد من التذكير بأن الشعر الغنائي
حافل بهذا الضرب من المواضيع (٣١) ، وقد كان لشعرائنا العرب حكم وأمثال كثيرة في
هذا الميدان نحو زهير (رأيت المنايا ٠) وطرفة (أممرك أن الموت ٠) في الجاهلية ،
والأخطل (٣٢) وشعراء الخوارج (٣٣) في الفترة الأموية . ومما يلفت الانتباه عند القطامي ،
هو العاحه على هذا الضرب : فيستحوذ موضوع الموت ويزداد كلامه عليه مع الزمن
ومع تقدمه في السن وشيخوخته وقد عرض مفهومه الفلسفي عرضاً مفصلاً - على نحو
يذكرنا بمونتين (١٥٣٢ - ١٥٩٢) (٣٤) ، في قصيدته القافية ، فبين أن الموت لا مفر
منه . ومهما حاول المرم أن يتناساه بمباهج الحياة وملذاتها المختلفة ، فلا طائل من وراء
ذلك ولا يدوى لأن كل ما في الحياة عابراً زائلاً :

وأرى المعيشة إنما هي ساعة فرح" ، وساعة كربة وتحنق (٣٥)

وان تقلب الحياة ومشاشة الملائق الانسانية على الأرض والدور المخرب للدمر
يجعله يلاحظ أن كل شيء أيل الى تغيير :

ليس الجديد به تبقى بشاشته الا قليلا ، ولا ذو خلة يصل (٣٦)

وعندما يريد أن يظهر قوة الموت المنتصرة دائماً فإنه يشحن حكمه بالصور المستوحاة
من قاموس القنص والصيد :

وأرى المنية للرجال حبالا شركا يصاد به لمن لم يعلق (٣٧)

ويلج القطامي على الإشارة الى الرعب الذي تثيره السمائر الماتية ، وكان القطامي
أحسن أن مشهد الجنازة « أشد هولاً من الموت ذاته » ، وهذا شأن كثير من الكتاب والشعراء
اللاحقين كما يذكر ادغار موران في كتابه الانسان والموت (٣٨) . والقطامي يسوق ذلك
بمفوية تفسيرية مفسرة :

وما للفتى مالاً اذا مر نعشه على عمد فوق المناكب يحمل (٣٩)

ويستنبط الشاعر ، من هذه الأوصاف والتلميحات دروساً أخلاقية ، فما نراه عادة دون
أن نبالي به يفجره القطامي ببعد نظره أو بالأحرى بحكمته يستنتج منه فلسفة خاصة ،
ومثل ذلك سيصنع وورد سوورث Wordsworth الشاعر الانكليزي (ت ١٨٥٠) في محاولة
كشف أشياء أخرى مما نراه يومياً وإخراج رؤيته الفلسفية في الانسان والحياة والمجتمع ،
في المقاصد التي ينشدها وتأخذ أحيانا بعداً تعليمياً . والقطامي عندما يصف قافلة الموت
فإنه ينبهنا الى هذه المسألة : لماذا يكون المرمشحياً ويكدس الثروات اذا كان الموت يجبره
على التغلبي عن كل شيء ؟ ومن المفارقات أن تكون الحياة الحقيقية في الموت نفسه :

والعيش لا عيش الا ما تقر به عين ، ولا حال الا سوف تنتقل (٤٠)

ولربما كان تصدي القطامي لموضوع الموت ، من خلال حكمته الروحية ، فتكلم عليه
لا على أنه حيّز موحش خرب يمثل العدمية بل على أنه مكان للاستقرار والسكون ، ومع ذلك
فلم يشر الشاعر الى ما سيجري مع الانسان بعد الموت ، فهو لم يلمح البتة الى الجنة والنار
وكان ذلك ليس شأنه ، ولعل مثل هذه المفاهيم ستأخذ مداها عند شعراء الفرق الدينية وفي
العصر العباسي .

ولئن اتسمت رؤية القطامي للموت بمسحة استحواذية وجبرية ، فإن رؤيته للانسان
انطبعت - في أحيان كثيرة - بالتشاؤم الظاهر (٤١) ، وقد يفسر ميله الى النظر في الأشياء
نظرة « سوداوية » الى كثرة تجاربه مع الناس والى المشية الصعبة التي كان البدو في تلك
الفترة يمانونها أو ببساطة الى كونه كان أسيراً بعد معركة مرج راهط (سنة ٦٤ هـ / ٦٨٤م)
وبالضبط في أثناء حرب ماكسين بين تغلب وقيس قرب نهر الغابور (سنة ٦٦ هـ / ٦٨٥م
أو ٦٩ هـ / ٦٨٩م) (٤٢) .

وبما أن القطامي عرف السراء والضراء وعرك الدهر وحلب أشطره فقد تسنى له أن يصف عقلية الرجال ونفسياتهم ، وأن يعرض تصوره للحياة اليومية ، يستشف من هذا الوصف قضايا على جانب كبير من الخطورة ، فهو يتجاوز الوصف السطحي لينفذ إلى أعماق اللوحة الانسانية :

والناس من يلق خيرا قائلون له ما يشتهي . ولأم المخطيء الهبل (١٣)

ألا يصفق المرء في آخر القرن العشرين وفي شتى أنحاء المعمورة اللذين استطاعوا - بطريقة ما - الوصول والنجاح ويتقرب منهم ويتزلف اليهم ؟ ألا نقول في المخطيء - بكل بساطة وسذاجة - انه « يستاهل » ؟ وبما أن ذلك كذلك ، فإن القطامي يأخذ بيدنا يعلمنا فن الحياة مع الآخرين ويدرسنا السلوك الأقوم . ويطرح الشاعر أفكاره ورؤاه ، مغنياً البعد الفلسفي بالصورة البيانية المستوحاة من وسطه الاجتماعي والثقافي البدوي .

- ١ - أمور لو تدبرها حليم اذن لنهى وهيئ ما استطاعا
- ٢ - ولكسن الأديم اذا تفرئ بلى وتعيئنا غلب الصناعا
- ٣ - ومقصية الشفيق عليك مما يزيدك مرة منه استماعا
- ٤ - وخير الأمر ما استقبلت منه وليس بأن تتبعه اتباعا
- ٥ - كذاك وما رايت الياس الا الى ما جر غاويهم سراعا
- ٦ - تراهم يغمزون من استركوا ويعتنبون من صدق المصاعا (١٤)

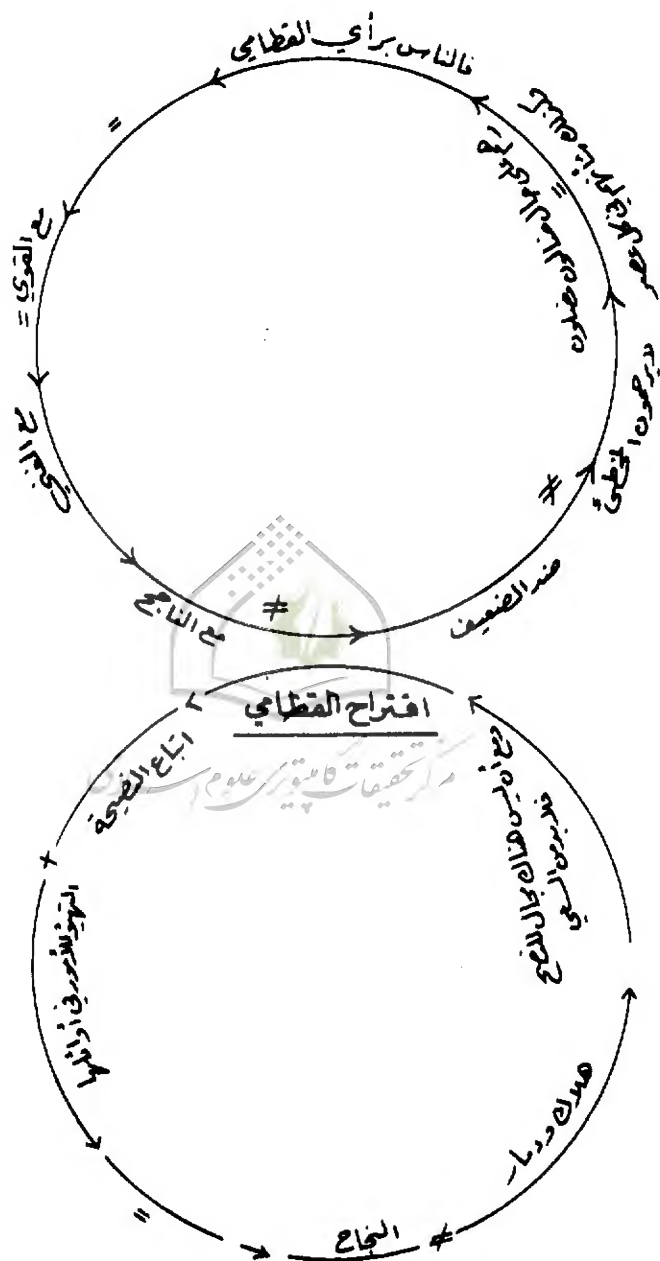
ويمكن تلخيص الأبيات السابقة حتى نفهمها بالمعادلات الحديثة بالشكلين على الصفحة التالية :

وبعض ما ينشده القطامي من أمثال وحكم صدى عند شعراء وكتاب آخرين ، كالبيت الرابع من العينية ، الذي ذكرناه آنفاً ، والذي يلمح إلى القول المعروف : من أضاع أوائل أمره أضاع أواخره كقول الشاعر :

إذا ضيعت أول كل أمر أبت أعجازه الا التواء (١٥)

كما أن الشاعر الفرنسي لافونتين (١٦٢١ - ١٦٩٥) ، الذي كان للادب العربي عامة ولكتاب قليلة ودمنة خاصة أثره الواضح في نتاجه ، يلمح إلى فحوى البيت السادس في (حكاياته وأمثاله) ولا سيما الحكاية السادسة (الذئب والحمل) بالحاء (١٦) .

والن نقف طويلاً عند أمثال هذه الموازنات والمقارنات مع أنها تتسم بالطرافة ، وهي باب خصب للدراسة والطريق إليها لاحب لمن أراد المزيد والتعمق .



ومع أن للشاعر مواقف حرجية في الحياة تدعوه الى التشاؤم من النظم الاجتماعية القائمة ، فإن ذلك لا يدفعه الى الاستسلام والقنوط . فعلى النقيض ، نراه ينصح الناس ، بلا كلل ويرشدهم الى أفضل السبل والى الموقف الأحسن في التصرف ، منوهاً بالشرف الانساني والأذنة :

ومن لا يزل يستحمل الناس نفسه يعنف وينكره الذي كان يعرف (١٧)

وهو الى ذلك واستناداً الى العقلية العقلانية التي يتمتع بها يرسم ملامح السلوك الأمثل ، فلا تكفي المعجلة وحدها للوصول الى الغرض المقصود بل لا بد من خطة واعية ودقيقة ، ومن تأمل عميق في الأشياء على نحو يذكرنا أيضاً بلافونتين والحكاية العاشرة (الأرنب والسلحفاة) ، كما أن أصدق الأصدقاء هو ذاك الذي يمد لك يد العون عند الضرورة ناسياً كل الحزازات :

قد يدرك المتاني بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزلل (١٨)

أخوك الذي لا تملك الحس نفسه وترفض عند المحفظات الكتائف (١٩)

وبعد ، اذا كانت هناك أوجه كثيرة من الحياة الانسانية والطبيعية تبث على التشاؤم فكيف نتصرف ؟ يحث القطامي على الدأب والصلابة وأن تكون وجهة الشباب والحركة نحو الكائن (أي المثل العليا والقيم الأخلاقية) لا نحو الملكية (أي الفنى المادي والجشع) :

أرى البأس أدنى للرشاد وإنما دنا العي للانسان من حيث يطمع

فدع أكثر الاطماع عنك فإنها تضر، وإن البأس لا زال ينفع (٢٠)

ولا ينتفي القطامي باعطاء دروس في الحياة العامة . فهو يفيد من فلسفته في عدد من القضايا الخاصة واليومية ، فأضحت عنده طريقة أو أداة ناجمة في الانعام : فمثلاً لكي يقنع احدى القبائل (وهي قضاة) بالانضمام الى قبيلته ، فإنه يذكرهما بنسبهما المشترك ، فينشد بأسلوب حكيم :

ومن ينزع أرومته لأخرى فذاك لشابت الأصل اعتقار (٢١)

وخلاصة القول ان أمثال القطامي وحكمته تعبر عن أخلاقه وتستجيب لحاجات المجتمع العربي ، ولا سيما المجتمع البدوي في تلك الفترة . فما طرحه ليس غريباً عليهم غير مفهوم ، ومن هنا فادبه الحكيم لم يك نظريات فلسفية مفصلة مطولة ، انها نظرات فلسفية أصيلة مؤلفة من جمل موجزة تمكس عصاراة الفكر الانساني ومصوغة في أبيات سائرة . وقد كان لآصور البيانية التي واكبت أمثاله ولكلماتها المعقوفة ونغمها الإيقاعي وتمايرها المقتضبة ولعمقها ونفاذها أكبر الأثر في شهرتها وسهولة حفظها و « عندما تجتمع الموهبتان ، الموهبة الحكمية والقريحة الشعرية في الرجل ذاته ، فإننا نكون أمام شاعر كبير » (٢٢) .

ومع أن شعراء آخرين سابقين له قدموا لبعض حكمه ، فإننا نعتقد أن أسلوب القطامي قد طبعها بسمه جديدة ، فأعطاهها نفساً خاصاً وروحاً جديدة متجددة ، ولذا فلا نستغرب اذا

كان لحكمه مكان رفيع في الشعر العربي فتبمه كثير من الشعراء ، وأصبح كثير مما يمرض مضرِب الأمثال ، فذهبت بعض القصص التي رواها القطامي مثلا نحو قوله في آخر قصة عجوز بني محارب حدد فيها الزمان والمكان ووفر لها المقدمة والمقدمة ليخلص الى الحل الذي ارتآه (ولا نمرض لسرده القصصي هناكون ذلك ليس موضوع بحثنا) :

الا انما نيران قيس اذا شتوا لطارق ليل مثل نار الجباب(٥٣)

فاستشهد بصنيمه عبد الصمد بن المذحل (ت ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م) الذي ينشد في هجاء أخيه أحمد :

ليت لي منك يا أخي جارة من محارب
نارها كل شتوة مثل نار الجباب(٥٤)

كما سار كثير من الشعراء على نهجه فقلدوه وحذوا حذوه(٥٥) وأثارت حكمه اهتمام كتاب المصور التالية وكانها أضحت شغلهم الشاغل كابن رشيقي والعباسي وغيرهما (٥٦) .

وبعد مضي ثلاثة عشر قرنا من تطور الفكر الانساني واللغة فان كثيرا مما تمثل به القطامي ما زال ينبض بالحوية والديمومة والواقعية . فقد كانت فلسفته مع تشربها بالطابع البدوي رسالة انسانية ودرسا في الحياة ، فلم يحدها زمان ولا مكان ، وبذا فانتما القطامي - هذا الشاعر الذي نهله وونتجاهله - ليس لشعب وحده بل يتجاوز ذلك فهو ليس فقط - وكفاء ذاك فخرا - شاعر الحكمة والسلم في العصر الأموي بل ان أمثلة كثيرة من شعره يمكن أن تقارن بشعراء آخرين نحو لافونتين(٥٥) ومونتين وغيرهما .

أخيرا ، ألا يحق لنا القول بأن فن خلق الأبيات السائرة جعل من القطامي شاعرا انسانيا وأن فلسفته الأخلاقية المتمترجة بنبمته الشعرية التي وفرت لنا اللذة - لتؤلف كلا واحدا لا يتجزأ قابلة لأن تثير اهتمام الشرق والغرب معا ؟

• نزيه كسيبي

جامعة استراسبورغ

□ الهوامش :

١ - أمل ان نتاح لنا الفرصة للكلام على القطامي (بضم القاف ويجوز فتحها) نفسه والبدع اللغوي والجمالي في شعره . وهو - بايجاز - عمر بن شبيب شاعر تغلبي أي من قبيلة الأخطل ، ولكنه ليس ابن اخته كما تذكر بعض كتب تاريخ الأدب ، وقد عاش في عهد الأمويين (توفي نحو ١٠١ هـ / ٧١٩ م) ، وكان يقطن في الجزيرة السودية قرب نهر الخابور . ولزيد من الاطلاع القراطروحتنا لنيل شهادة الدكتوراة :

NJSSAIBI, Nazin, Un poète arabe de l'époque omayyade : AL-QUTAMI et Son oeuvre,, Thèse de doctorat du 3ème Lycle, Strasbourg, 1983, 300 P. t. 2 III.

(نسخة منها في المكتبة الوطنية ومعهد الدراسات الشرقية في باريس وكذا الامر في ستراسبورغ) .

2 — T. S. Elliot, On Poetry and Poet, New York 1957, P. 6.

٣ - راجع مقال الدكتور مازن الوعر ، الأبعاد الشعرية واللغوية والفلسفية لرسالة الفران ، مجلة التراث ، العدد الرابع ، ١٩٨١ - ص ١٢٢ وما بعدها .

4 — Brockelmann, art. Matal, in EI², IV 643, Col. 1.

5 — Ahmed Delf, Essai sur l'alyrisme et la critique littéraire chez les arabes, Paris, 1917. PP. 10-11. 21-22.

وراجع مقال لدكتور شكري فيصل ، شعر الحكم والأمثال في الديوان العربي ، ايضاح ودفاع ، مجلة التراث ، العدد الرابع ، ١٩٨١ ، ص ١٧٩ .

٦ - انظر شهاب الدين احمد بن عبد ربه ، العقد الفريد، ثلاثة اجزاء ، ط : بولاق ، ١٢٩٣ هـ / ١٨٧٦ م ، ج ١ ، ص ٣٢٢ .

٧ - ابن رشيقي العمدة ، ط ٤ ، بيروت ، دار الجيل ، ١٩٧٢ ، ج ١ ، ص ٢٨٢ .

8 — Ct. G. JEAN, La Poésie, Paris, Seai, 1966, P. 37.

٩ - شرح ديوان الحماسة لأبي تمام ، تج فريتاغ ، بن ، ١٨٢٨ ، ج ١ ، ص ١٧٠ ، ط بولاق ، ١٨٧١ ، ج ١ ص ١٨١

١٠ - هنالا طبعان للديوان ، ط ١ ، تج . يعقوب برت ، لندن ، بريل ، ١٤٠٢ ط ٢ ، تج د. احمد مطلوب و د. ابراهيم السامرائي ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٠ .

وعندما نستشهد بشعر القطامي فانا سنورد المصنوعي الطبعين بادئين كل مرة بطبعة ليسن منبهين الى رقم القصيدة (ق) والبيت (ب) والصفحة (ص) . راجع راسنا الموجز في الطبعين في مقالنا : على هامش الندوة الاستشرافية المنعقدة في ستراسبورغ ، المعرفة ، عدد ٢٢٧ ، كانون لثاني ١٩٨١ ، ص ٢١٥ . ولقد قمنا ببحث مفصل فيهما بالفرنسية سيشر في مجلة ARABICA .

١١ - وقد اثبتنا ذلك في دراستنا النصية التاريخية (Jiachronique) والوصفية الانية (Synchronique) لشعر القطامي ، وقد خالفنا بذلك صاحب مقال القطامي في الموسوعة الاسلامية الطبعة الثانية (EI², Vol. 5, P. 645) البروفسور شادل بلا والذي تفضل بالمشاركة في مناقشة اطروحتنا (راجع ص ٤١ وما بعدها من الاطروحة ، وانظر في الاعاني ج ٢٣ ، ص ١٧٥ ، معاهد التنصيص للقباسي ، ج ١ ، ص ٦٤ ، الخزانة ، طبع بولاق ، ج ١ ص ٣٩٣ .

١٢ - راجع سفر التكوين ، الاصحاحين السادس والعاشر .

١٣ - القرآن سورة هود ، الايات ٢٥ - ٤٩ ، سورة المؤمنون ، الايات ٢٣ - ٢٩ ، سورة نوح .

١٤ - ديوان القطامي ، ق ٣٩ ، ب ٤٣ ، ص ٨٤ ط ليدن/ ق ٢٢ ، ص ٤١٣ ط بيروت .

١٥ - ديوان القطامي ، ق ٣٩ ، ب ٣٨ ، ٤٠ ، ٤١ ، ص ٨٤/ ق ٢٢ ، ص ١٤٢ - ١٤٣ . وراجع سفر الخروج ، الاصحاح الرابع عشر ١ - ٣٠ ، القرآن ، سورة الاعراف ، الاية ١٠٣ وما بعدها . ولزيد من التفصيل راجع ديوان القطامي (ق ٢٣ ، الايات ٢١ ٢٦ ، ص ٧٠/ ت ١٢ ، ص ١٠٠) .

١٦ - ديوان ، ب ٥١ ، ص ٨٥/ ص ١٤٤ .

١٧ - اي سودانهم ، ديوان ، ط بيروت ، ص ١٢٧ .

١٨ - ديوان ، ق ١٩ ، ب ١٢ ، ص ٦٠ / ق ١٩ ، ص ١٢٥ .

١٩ - البشر : مرتفعات تمتد من عرشي بضم العين قرب تدمر الى الفرات ، والرحوب اسم بئر في منطقة جبل البشر، انظر ياقوت ج ١ ، ص ٤٢٦ ، والبكري ، ص ٤٠٢ .

٢٠ - زفر بن الحارث الكلابي (توفي نحو ٧٥ هـ ، ٦٩٥ م) زعيم قبس ، شهد صليبين مع معاوية ومرج داهط ، وكانت وفاته في خلافة عبد الملك بن مروان في قرليسيا عند مصب نهر الخابور في الفرات (راجع الاعلام ، ج ٣ ص ٧٨) .

٢١- مؤنبر العواية : من يامر بالغي والضلal أي كان شراطعته .

٢٢- ابنأ نزار : ربيعة ومضر .

٢٣- التلعة : صليل الماء من مكان مشرف إلى الوادي ، انظر الديوان في ١٣ ، الابيات ١ - ٢ - ٤ - ٦ ، ص ٢٧/٢٧ ، ص ٣١ - ٣٢ .

٢٤ - ديوان . ق ٢٩ ، ب ٣٩ ، ص ٨٤/ق ، ص ١٤٣ .

٢٥ - عاد : شعب من العرب البائدة .

٢٦ - جرهم : قبيلة عربية قديمة ، قيل انها جاءت من اليمن ، ثم هاجرت إلى مكة .

٢٧ - زيد بن الكيس النمري (بفتح اليم) ودغفل بن حنظلة بن زيد الذهلي الشيباني (ت ٦٥ هـ / ٦٨٥ م)
وقد كانا مشهورين بأخبار العرب وأنسابها وانظر ديوان ص ٣١/ص ٦٧ ، الاعلام ، ج ٣ ، ص ١٨-١٩ .

٢٨ - يشورها : يحكيها وينشرها . المضان واحد المضن وهو الداهي (انظر الديوان في ١١ ، ب ٤ . ص ٣١ / ق ٦ ، ص ٦٧) .

٢٩ - شرح ديوان أبي تمام للتبريزي ، تح محمد عبده عزام ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٤ - ١٩٦٥ ، ج ٣ ، ص ١١٥ . ولا بد من التنويه بأن اسم دغفل (بفتح الدال) قد دون بضمها في مخطوطة المكتبة الوطنية باستراسبورغ (ديوان أبي تمام ، خلف الورقة ٧١ ، رقم المخطوط ٤١٨٢) .

٣٠ - اشار إلى مثل ذلك شاعر معاصر للقاضي وهو مكين بن عامر الدارمي (بكسر الراء) توفي في سنة ٨٩ هـ / ٧٠٨ م) :

لمعكم دغفلا وارحبل اليه ولا تداع المطى مسن الكلال

وكذا فعل الكميث ، راجع (ياقوت ، ارشاد الادب المعروف بمعجم الادباء وطبقات الادباء ، تحقيق د .

س . مرجليوت ، مطبعة هندية بالموسكي بمصر ، ١٩١٣ ج ٦ ، ص ٢١٧ - ٢١٨ .

31 - M. Abdesslem, Le Thème de la mort dans la poésie arabe, Tunis, P.U.T, 1977, P. 200.

٣٢ - ديوان الإخطل ، ص ٥٥ ، السطران ٤ - ٥ .

٣٣ - راجع ما قاله الشاعر الطارجي محمد بن بشير في الحماسة ، ط . بن . ج ١ ، ص ٣٧٧ .

34 - Cf. E. Lablénie, Montaigne auteur des Maximes, Paris, SEES, P. 13 sq.

٣٥ - ديوان . ق ١٢ ، ب ٣٦ ، ص ٣٦/ق ١٤، ص ١١١ .

٣٦ - به : بمعنى الدهر . البشاشة : اللذة والسرور . الخلعة : الصداقة أراد ولادو خلعة يدوم وصاله (الديوان ، ق ١ ، ب ٦ ، من ٢/ق ١ ، ص ٢٤) .

٣٧ - العباله ج حبالل : الحصيد . الشرل : حباله الصيود ديوان ، ق ١٢ ، ب ٣٧ . ص ٣٦/ق ١٤ ، ص ١١١ .
38 - Edgar Morin, l'Homme et la Mort, Paris, Seuil, 1970, P. 35.

٣٩ - العماد ج عمد : خشبة تقوم عليها الخيمة وكل ما رفع شيئا وحملته (ديوان ق ١١ ، ب ٣ - ص ٣١/ق ٥ ، ص ٦٧) .

٤٠ - ديوان ، ق ١ ، ب ٧ ، ص ٢/ق ١ ، ص ٢٤ . ويقول شاذح الديوان (ط . ليدن . ص ٢) : المعنى لا عيش الا عيش الآخرة . قرأ يقرأ (بفتح القاف وكسرهما) اليوم : برد . وقرأ عينه : بردت سرورا وجف دمعها ، رأت ما كانت متشوفة اليه ، فهو قرير العين .

٤١ - يبدو الشاعر أحيانا متفائلا من ذلك قوله (ديوان ، ب ٢٨ ، ص ٤٠ / ص ٣٥) :

تملئهم أن بعد الفي رشداً وان لهذه الغمم انقشاعاً

٤٢ - انظر اطروحتنا ص (٧٠) وما بعدها ، ابن الأثير ، الكامل ، ج ٤ ، ص ١٢٩ ، عمر فروخ ، تاريسخ العرب ، ج ١ ، ص ٥٩٩ .

٤٣ - ديوان ، ب ٨ ، ص ٢ / ص ٢٥ ، الخزنة ، طبع بولاق ، ج ١ ، ص ١٦٩ . الهبل : الشكل أي فقد الولد .

٤٤ - ديوان ، ق ١٣ ، الابيات ٢١ - ٢٦ ، ص ٣٩ - ٤٠ / ق ٢ ، ص ٣٤ - ٣٥ ، خزنة ، ط بولاق ، ج ١ ، ص ٣٩٢ ، ط ط أحمد تيمور والميني ، ج ٢ ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .

تفسير الكلمات : هيب الشيء الى فلان : جملة مهيبا عنده . تفرى : تشقق . بلى : بلى الثوب : رث . التعمين : أن يكون في البلد مواضع (مثل العيون) تهيات المفرق : الصناع : الحاذقة بعمل اليدين . وقوله : « ولغير الأمور ما استقبلت » أي غير الأمور ما قد تدبرت أولها فانتهزت الفرصة فيها ما دامت ممكنة ، يفتنون : يضيئون . استرگوا : استسلموا والصاع بكسر الميم : المجادلة بالسيوف .

٤٥ - نظم اللال في الحكم والأمثال ، جمع عبدالله فكري ، شرح عبدالمعين الملوحي ، مجلة التراث ، عدد ٤ ، ١٩٨١ ، البيت ٥١ ، ص ٨١ .

46 — La Fontaine, Les Fables, anronologie et introduction par A. Adam, Paris, Garnier
— Flammarion, 1906, P. 55, f. 13; Fable X, f. 59, f. 1.

٤٧ - أي يعمل الناس على عيبه (الديوان ، ب ، ص ١٠ / ص ١٥٧) .

* — La Fontaine, op. cit, p. 165.

٤٨ - تاني واستاني في الأمر وبه : تنظر وترفق (الديوان ب ٩ ، ص ٢ / ص ٣٥ ، الخزنة ، ط بولاق ، ج ١ ص ١٦٦) .

٤٩ - أحسن لك أي أرق لك . المحفظات : المفصيات . الكتائف ج كنيمة : الحقد والمداوة . أي إذا نزل بك أمر يحفظ أي يقبض لم يملك نفسه أن ينصرف ولم يلتفت الى الحقد والمداوة (ديوان ، ق ٥ ، ب ٢٥ ، ص ٢٧ / ق ٤ ص ٥٥ ، الحماسة ، طبع بولاق ، ج ١ ، ص ١٨٢) .

٥٠ - ذيل ديوان القطامي ، طبعة بيروت ، رقم ٣٥ ، البيتان ١ - ٢ ، ص ١٧٨ نقلا عن شيخو ، في مجلة المشرق ، بيروت ، عدد ١٩٣٥/٢٣ ، ص ٣٦ . لباس : الشدة والشجاعة . المي : ذو المي الكال العاجز . وتروى الكلمتان على هذا النحو (الناس بالنون - الفي بالعين المعجمة) في الحماسة البصرية تح مختار الدين أحمد ، حيدر آباد الدكن ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٦٤ ، ج ٢ ص ٢٨ . ولزبد من الاطلاع على ابيات أخرى بهذا المعنى راجع الديوان ، ق ١ ، ب ٣٣ ، ص ٦ / ق ١ ، ص ٢٩ .

٥١ - الأرومة : اصل الشجرة واستعملت للحسب (بالسين المهملة) ، ويقال هو طيب الأرومة : كريم الأصل . الاعتقار : اعتقر ظهر الدابة من الرجل أي دبر وجرج أو انقطعت قوائمها (ديوان ، ق ٢٩ ، ب ٨١ ، ص ٨٧ / ق ٢٢ ، ب ٧٩ ، ص ١٤٧) .

52 — T. S. Elliot, op. cit, p. 240.

٥٣ - وبيروى اشتروا - الحباب : هنالك شروح عديدة للكلمة منها ان هذه النار تفرج من تحت حوافر الدواب أو انها اسم اليراع الذي يضيء ضوءاً خافتاً أو اسم رجل يهيل كان يشعل ناره على نحو لا يراها الآخرون (ديوان ، ق ١٥ ، ب ٤٠ ، ص ٥٤ / ق ٣ ، ص ٥٠) .

٥٤ - الحمصري ، ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، العباسي ، ص ٦٥ ، الشربشي ، ج ٢ ، ص ٢١٤ .

٥٥- قارن حكمه في الديوان (ب ٢٥ ص ٢٧/ص ٥٥) مع عويلب القوالي (توفي حوالي ١٠٠ هـ/٧١٨) الفزاري،
انظر الحماسة ج ١ ، ص ٨٢ ، الأثافي ، ج ٢٣ ، ص ١٨٠ - ١٨١ . ومع المتنبي انظر بلاشير ،

Un Poète arabe du 4ème siècle de l'Hegire : Abû t-Tayyib al Mutanabbi, Paris, 1935, P. 120.

وراجع ديوان المتنبي ، شرح الواحدي ، نج . F. Pieterici ، برلين ، ١٨٦١ ، ق ٤٨ ، ب ١ - ٢ ، ص

١١٦ ، ديوان القظامي (ب ٣٦ ، ص ٣٦/ص ١١١) .

انظر اطروحتنا ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ ، ٢٢٧ .

٥٦- العمدة ، ج ١ ، ص ٢٨٤ ، معاهد التنصيص ، ج ١ ، ص ٦٥ ، الخزنة ، ج ١ ، ص ١٧٦ ، ديوان المعاني ، ج ١ ،
ص ١٢٤ .

55 — La Fontaine, op. cit., VI, P. 55, f. 5; X, P. 59, f. 1; J. Pineaux, Proverbes et Jictons français, 7ème éd. Vendôme, P.U.F., 1979 (Coll. Que suis-je ? 766), P. 91.



□ ثبت المراجع :

- ١ - ابن الاثير ، عز الدين ، كتاب التاريخ الكامل ، ١٢ مجلدا ، بولاق ، ١٢٩٠ هـ/١٨٧٤ م .
- ٢ - ابن رشيق الحسن القيرواني ، العمدة في معادن الشعر ، تصحيح محيي الدين عبدالحميد ، ط ٤ ، جزءان ، بيروت ، دار الجيل ، ١٩٧٢ .
- ٣ - ابن عبد ربه ، احمد ، العقد الفريد ، ثلاثة اجزاء ، بولاق ، ١٢٩٣ هـ/١٨٧٦ م .
- ٤ - الاخطا ، غياث بن غوث ، ديوان ، تصح انطون صالحاني ، بيروت المطبعة الكاثوليكية ، ١٨٩٠ - ١٩٠٩ .
- ٥ - الاصمغاني ، علي بن الحسين ، الأثافي ، ط ثانية ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٥٧ - ١٩٦٤ .
- ٦ - البغدادي ، عبدالقادر بن عمر ، خزنة الادب ، أربعة اجزاء ، بولاق ، ١٨٨٢ ، طبعة أخرى تحقيق احمد تيمور وعبد العزيز الميمني الراجكوتي ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٩٣٤ .
- ٧ - البكري ، عبدالله ابو عبيد ، معجم ما استعجم ، تص . فرديناند ويستنفلد F. Wüstenfeld جزءان ، جوتنجن بادريس ، ١٨٧٧ .
- ٨ - بلاشير ، ريجيس ، تاريخ الادب العربي ، ترجمة الدكتور ابراهيم الكيلاني ، ثلاثة اجزاء ، ١٩٧٣ - ١٩٧٤ .
- ٩ - التبريزي ، يحيى بن علي ، شرح ديوان ابي تمام ، تص محمد عبده عزام ، أربعة اجزاء ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٤ - ١٩٦٥ ، مطبوعة ديوان ابي تمام رقم ٤٢٨٢ في المكتبة الوطنية والجامعية في استراسبورغ (B.N.U.S, Arabe 102) ورقة ١٤٩ .
- ١٠- التبريزي ، شرح كتاب اشعار الحماسة لابي تمام ، ط ريتاغ G. G. Freytag ، بون ، ١٨٢٨ ، ط بولاق ، أربعة اجزاء ، ١٨٧٩ .
- ١١- الحميري ، ابراهيم بن علي القيرواني ، زهر الادب، بهامش العقد الفريد ، ٣ اجزاء ، ١٨٧٦ .
- ١٢- الزركلي ، خير الدين ، الاعلام ، طبعة ثانية ، ١٠ اجزاء ، القاهرة ، مطبعة كوستانسوماس ، ١٩٥٥ .

- ١٣- التريشي ، أحمد ، شرح المقامات الحزبية ، جزءان ، بولاق ، ١٨٦٧ .
- ١٤- شيخو ، لويس ، شعراء النصرانية بعد الاسلام : القطامي ، المشرق ، بيروت ، عدد ١ ، مجلد ٢٣ ، ١٩٢٥ ، ص ٢٤ - ٣٦ .
- ١٥- العباسي عبدالرحمن بن عبد الرحيم ، معاهدالتنصيص في شرح شواهد التلخيص ، جزءان ، بولاق ، ١٣١٦ هـ / ١٨٩٩ م .
- ١٦- العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبدالله ، ديوان المعاني ، جزءان . القاهرة ، مكتبة القدسي ، ١٦٣٣ .
- ١٧- فروخ ، عمر ، تاريخ الادب العربي ، الادب القديم من مطلع الجاهلية الى سقوط الدولة الاموية ، ط ثانية ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٩ .
- ١٨- القطامي ، عمر بن شبيب ، ديوان ، تح . يعقوب برت ، لندن ، بريل ، ١٩٠٢ ، XXII + 53 + ٩٢ ص .
- ١٩- القطامي ، عمر بن شبيب ، ديوان ، تح . د . احمد مطلوب و د . ابراهيم السامرائي ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٠ ، ١٩٦٠ ص .
- ٢٠- كسيبي ، نزيه ، على هامش الندوة الاستشراقية المنعقدة في ستراسبورغ ، المعرفة ، العدد ٢٢٧ ، كانون الثاني ١٩٨١ ، ص ٢١٠ - ٢١٨ .
- ٢١- الملوحي ، عبدالمعين ، نظم اللال في الحكم والامثال ، جمع عبدالله فكري ، مجلة التراث ، العدد الرابع آذار ١٩٨١ ، ص ١٨١ - ٢٣٦ .
- ٢٢- ياقوت ، شهاب الدين بن عبدالله ، معجم البلدان ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٥٧ - ١٩٦٨ .
- ABDESSELEM, M., Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III/IX siècle, Tunis, P.U.T., 1977, 402 p.
- BROCKELMANN, Carl, Art, Matal, in Encyclopédie de l'Islam, 1ère éd., IV, 461-464.
- DEIF, Ahmed, Essai sur le lyrisme et la critique littéraire chez les arabes, Paris, Jouve, 1917, IV + 191 p.
- ELIOT, T.S., On Poetry and Poets, New York, American Book-Statford Press, 1957.
- JEAN, Georges, La Poésie, Paris Seuil, 1966, 206 p.
- KUSSAIBI, Nazih, Un poète arabe de l'époque umayyade, al-Qutâmi, et son oeuvre, Thèse du doctorat du 3ème cycle, dactylographiée, 300 p. + 2 III.
- LABLENIE, E., Montaigne auteur des maximes, Paris, Société d'éd. et d'enseignement supérieur, 1968, 130p.

حرمة الماضي

وداد سكاكيني

مهما شاقنا الجديد وأخذنا بطرافته وروعته، فأننا لا نستطيع أن نخلص من القديم إذ أن في مطاويه الزاد والذكرى وفيها الذخيرة والأحداث. والماضي حقيقة كل إنسان أنه القطار المشحون الذي فجره وراءنا كما تجر هادية القطار قافلة الحديد وراءها، كذلك نحن الفانين لا نعيش من غير ماضينا، فهو ملتصق بلحمنا ودمنا، مائل في عاداتنا وتقاليدينا، في آثارنا الفكرية والفنية، وقد يكون مغيباً عن كل عين سواها، غير أنه لا ينفلت منا فهو مهمما وقفنا في حاضرنا مأخوذين بما بين أيدينا وحولنا من حديث رائع أو طريف باهر، ولو جسم في الكون ماضينا وهبت حوادثه من مرقدها وكان لها بعث ونشور لما وسع كل إنسان بلد، إذ تحشر أفواج الأحداث والتجارب وترن عند كل واحدة منها ضحكة من الضحكات أو تسمع أنة من الأناة.

ما أروع الماضي أنه عالم لا يفنى ولا يغيب مهما كره عليه الزمان، تتزاحم فيه الصور والحوادث وتحتشد حتى تكون في غلبة أو حقبة، وتنطوي في جيب أو كتاب، ورجعنا إلى الماضي أو رجعة الماضي إلينا اقتصاص من العمر المسلوخ منا، والأيام والسنون تنقص أعمارنا وتزوي أجسامنا ولكننا بالعودة إلى الماضي نعود فنلبس تلك الأعمار التي فلتت منا وترتد إلينا الحوادث والذكريات التي انسخت عنا، وقد يكون في رجعتنا إلى الماضي فرار من الحاضر ومفزع من المستقبل، على أنني لست بسبيل ما قال الفلاسفة عن الغابر والحاضر، فما أحب إلي من الحياة أن آخذ منها معاني الفلسفة وأن أتجافى في آراء لينتزر الفيلسوف، وخواطر المعري وغيرهما من المفكرين والحكماء، وهل تكلم الفلاسفة والشعراء عن الماضي إلا

بتأثير أنفسهم ومشاعرهم ان كان كل هاجس في شعورهم وخواطرهم كان منفوخاً بأهوائهم ومنازعهم فيما مضى من حياتهم ، ومن ذا الذي خلا من الماضي ، فمن لا ماضي له فليس حاضره راسخاً ولا مكرماً مهما كان هذا الحاضر ملحوظاً أو محظوظاً ، ولا حق له بالمستقبل ، وما يدخل في كلامي حساب الأطفال والصغار ، فان هؤلاء لا ماضي لهم ، استغفر الله، بل انهم منذ يخلقون يرثون نصيبهم من الماضي ، فكم من أم أسلمت الى وليدها حياتها الشقية أو السقيمة ، وكم أب وهب لمولوده سعادة عمره الغابر .

ولقد يشغلنا الحاضر بجديده ونعماء أو خطوبه ورزاياه عن كل أمر سواه ، لكن انطلاقاً سائحة تردنا الى ما انطوى من المهود ، فاذا بنا في زحمة من الحوادث والذكريات ، وكأننا نشهد صورها جديدة ، وكأي من أناس امتلأ ماضيهم بالسوء والمنكر ، فهم يكرهونه وينكرونه كما ينكر اللقيط والهجين ، غير أن هذا الماضي يلحق بهم في خلواتهم وضمايرهم ويباغتهم في صفو الليالي ..

وما أشق العبد على كواهل الكبراء والزعماء حين يفزعون الى ماضيهم فيروونه مثقلاً بالأحداث والدواهي ، لقد كان معاوية بن أبي سفيان والحجاج والمأمون وأندادهم ذوي ماض يضج بالخطوب ، فكانوا يستمدون منه العزيمة كلما حاقت بهم الهزيمة .

على أن الماضي لا يكون بما يتصله المرء في حياته من التجارب والذكريات ، أو بما يتركه من المؤلفات الفكرية والاجتماعية ، وانما للكون الجاثم ماض حي يرقد في حجارته وآثاره ، وكم تكون هذه الآثار كنوزاً دفيناً لأمة عريقة تدل على مكائنها وحضارتها وتحمل طوابعها وتاريخها .

كذلك كان دأبي منذ أقمت بالقاهرة فألمت بأحيائها المتيقة ، ورحت أجوس خلال ديارها وآثارها من عهد الفاطميين والأيوبيين ، أو عهد محمد علي الكبير وإبراهيم باشا ، وأطلع الى وجه الأزهر فأقول بالله يا أيام الأخشيد ، أسمعنا شعر أبي الطيب ، وما أنشد بضفاف النيل .

وقد حلت أحلام اليقظة حين وقفت بسيدها إبراهيم باشا ورأيت ذلك التمثال الحجري الذي يمتطي صهوة الجواد فيه قائد البطل ، وعلى رأسه الطربوش الكبير ذو الطرة الشخينة وقد مد يده الى الإمام ، فخيل الي أنني أرى إبراهيم باشا قد حل في تمثاله الروح

الأعظم كما حل في تمشال يغماليون ، فإذا هومن لحم ودم ، وإذا الميدان يرجع اصدار
الصهيل من ذلك الجواد الهيكل الذي يقيد الأوابد •

لم تدهشني القاهرة بشوارعها العريضة ومبانيها الفخمة الشامخة التي تشمر المرء أنه
في مدينة غريبة ، وإنما كنت أتوق الى القاهرة المصرية ، حيث تبدو الدور المتلاحقة والقصور
الحجرية ذوات الرواشق المشرقة على الأسواق، وهناك تزدحم القباب وتعلو المآذن وتحتشد
دور العلم القديمة والرباطات والآثار ، حاملة طوابع مصر وأصالهاتها الفنية الاسلامي، وحضارتها
الشرقية فما يشمل ماضي مصر بجلالته وروحانيته الا فيما صنع أوائلها وما أنتم خلفهم
من بدائع الفنون والآثار •

ولدمشق ماض عريق ، حافل بالأحداث والذكريات • انه راقد تحتها بل هو جاثم
حولها كل أثر فيها يدل عليه ويحمل مياسمه ، وهذا حاضرها موصول بغابرها ، فان لدمشق
التقديمة وضواحيها تاريخاً ضخماً لمصوّر ازدحمت فيها الفتوح والحضارات ، ومن حول
المسجد الأموي - أعجوبة الدنيا - ترف أرواح المجاهدين ، ففي أعطاف هذا الجو العتيق
كاثت منازل الخلفاء والفاثحين وعلى صعيده وتحت أقواسه احتشدت مدارس وجوامع
لا تزال هي أو بقاياها دليلاً على الفن الشامي الأصيل •

كذلك لبنان الذي رسخت في سفوحه وأعالیه طوابع ماض أغر امتزجت بتاريخ
شواطئه وعبرية أصحابه ، منذ عهد الفينيقيين الى اليوم ، يطل عليها بيت الدين وآثار
بعلبك وجبيل وصيدا وغيرها من المعاهد التي ما زالت تلوح بالروعة والقدم ، ولبنان
الحديث المتجدد على الدوام حفيظ عليها حفاظه على المآثر والذخائر التي تمتزج بروح الوطن
ودمه •

فلئن أشدت بحرمة الماضي وتراثه الذي يبقى على طوابعنا وملامحنا فاني أدعو الى
حاضر أصيل لا يذهب بتلك الحرمة والكرامة ولا يردنا الى القديم لأننا لم نخلق الا لطريق
جديد وحياة جديدة تتجه فيها وجوهنا الى الأمام ولا تنعطف الى الوراء ، فكل خطوة
نخطوها في درب حاضرنّا تنتهي وهي تلد الخطوة الجديدة ، وليس علينا في ذلك من
ضرر أو حرج ، والزمان يقتضينا أن نسايّر في تطور الفكر وضرورة التجديد في حياتنا الثقافية
والاجتماعية والا جرفنا التيار اذا عاكسناه وركبنا رؤوسنا الى الوراء •

دمشق ووداد سكاكيني

المقريف بكتاب

النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية
عند الجاحظ من خلال « البيان والتبيين »

عرض، د. جعفر دك الباب

تأليف، محمد الصغير بناني

يتألف الكتاب من مقدمة وسبعة فصول تحمل العناوين التالية :

- ١ - الظروف التاريخية والعنصرية التي ألف الجاحظ فيها كتاب « البيان والتبيين » .
- ٢ - « البيان والتبيين » - بنية الكتاب ، أسلوب الجاحظ فيه ولغته .
- ٤ - نظرية الكلام .
- ٤ - نظرية البيان .
- ٥ - نظرية البلاغة .
- ٦ - القضايا البلاغية الهامة في « البيان والتبيين » .
- ٧ - نظرية الأدب .

ويشتمل في آخره على خلاصة وفهرس للإعلام وثبت بالمراجع العربية والفرنسية .
يقع الكتاب في ٤٣٤ صفحة من القياس المتوسط ، وهو من إصدار ديوان المطبوعات
الجامعية بالجزائر عام ١٩٨٣ .

□ المقدمة :

يؤكد المؤلف فيها أن ما أتى به هذا المبشري في زمانه لا يعد تراثاً للعرب وحدهم بل لجميع الأمم ، وأن تصوره لضرورة الاجتماع البشري انطلاقاً من مفهوم البيان وتفكيره في إصلاح العالم بوساطة الأدب يعطي لنظريته بعداً إنسانياً لم يكن من السهل إدراكه ولا قبوله في ذلك العصر . والبيان في تلك النظرة هو الدليل الأعظم الذي تتجلى فيه وحدة الجنس البشري في صورتها الأولى .

ثم ينتقل المؤلف الى التعريف بايجاز **بالباحظ المفكر** فيشير الى أن الجانب الكلامي من انتاج الجاحظ هو القطب الكبير الذي تدور عليه رحى فلسفته بما فيها البيان من حيث هو تعبير، والبلاغة من حيث هي توصيل، والأدب من حيث هو تقويم للقول والعمل معاً .

ثم يعرف **بالباحظ اللساني** فيقول انه ليس من المبالغة أن نؤكد أن لسانيات الجاحظ لسانيات علمية تجريبية نشأت في ظروف شبيهة بالظروف التي نشأت فيها اللسانيات الحديثة ويذكر التجارب الميدانية التي قام بها الجاحظ حين كان يجمع عدة رسائل مكتوبة ويستمع لمدة خطب ملفوظة فيمد جميع حروفها ويلاحظ تردد كل حرف ليستخلص وظيفته ومرتوده في اللغة ، ويقابل بين الحروف العربية وبعض الحروف الأجنبية ليستنتج أن لكل لغة حروفاً تدور في أكثر كلامها ، ويؤكد تداخل اللغات ويلاحظ كثرة ذلك على السواحل .

وحين التعريف **بالباحظ البلاغي** يشير الى أن كثيرين ممن يشيدون ببلاغة الجاحظ لا يقصدون بذلك إلا أسلوبه في الكتابة ولا يراعون الجانب النظري الا قليلاً . والنقاد المحدثون الذين عكفوا على جمع آرائه البلاغية لم يجدوا مخرجاً أمام تشتت هذه الآراء وتشعبها الا في الاستشهاد بذلك على عجز الجاحظ عن تصور نظام بلاغي متسق . ويؤكد المؤلف أن أبا هلال العسكري كان من أوائل البلاغيين الذين لاحظوا هذا المعجز ، ولعل رأيه في بلاغة الجاحظ هو الذي صرف المدارس عن محاولة فهمها . ويضيف أن أبعاد النقاد لهذه البلاغة عن اطارها الكلامي هو السبب الأول في سوء التفاهم بين الجاحظ ونقاده . وأن هذه البلاغة التي راح الجاحظ يصفها في « البيان والتبيين » ليست البلاغة التي رسمت حدودها فيما بعد حين استقرت علماً مستقلاً عن النحو في كتاب « مفتاح العلوم » للسكاكي أو حين كانت تعد صناعة فنية لتلقين قواعد النظم والنثر انها بلاغة أوسع من هذا كله . فهي بلاغة لا تتبرأ من النحو ولا تقف عنده ، وهي من هذا الوجه شبيهة باللسانيات الحديثة إذ أنها تستهدف دراسة الكلام البشري دراسة علمية . وأكثر من هذا أن الجاحظ المتكلم لا يقبل أن يحصر البلاغة في الدليل اللساني ، بل يتناولها من خلال جميع دلالتها اللسانية وغير اللسانية . وهي بهذا أقرب الى علم السيميولوجيا منها الى اللسانيات .

ويتوقف المؤلف بعد ذلك لازالة الغبار عن مشكلة أدت الى التباس خطير سببه تعبير الجاحظ الذي عاد بالأثر السيء على بلاغته ، لأنه فهم منه تشابه المفاهيم وتقاربها على الرغم من أنها متباعدة متباينة . ويؤكد المؤلف أن الجاحظ يقصد البرهنة على نظرية التعدد داخل الوحدة والتنوع داخل الجنس . فالبيان عنده هو التبيين وهو البلاغة ، لكن البيان ليس التبيين وليس البلاغة فالبيان كلام مستغن عن المتكلم نفسه (لأنه خارج عن ارادته) وعن المخاطب (لأنه لا يعبا به) . أما التبيين فيشترك مع الأول في كونه تعبيراً لكنه يختلف عنه اختلافاً جوهرياً ، فهو في تناول الجميع يدرك بالمقلد ويكتسب بالتمرين والممارسة . وأما البلاغة فانها (وأن كانت مرادفة للتبيين من عدة وجوه) تختلف عنه اختلافاً ملموساً هي الأخرى ، فهي أولاً مفهوم تتبناه الشعوبية وتدعي فيه الادعاءات الكثيرة . لكن الخلاف بين البلاغة والتبيين ليس خلافاً شكلياً فقط ، انه أعمق من هذا بكثير . فهو

يستمد أسبابه من العقيدة ذاتها . فالتبيين هو ادراك المعرفة وتوصيلها الى السامع بالاعتماد على الوسائل البشرية وفي مقدمتها العقل ، لكن مع الاعتراف بقصور هذه الوسائل وعجزها عن بلوغ الحقيقة الكاملة التي لا تنال في نهاية الأمر الا بالبيان . أما البلاغة فان أصحابها يزعمون الاعتماد فيها على أنفسهم فقط .

وإذا رجعنا الى التاريخ الفكري لهذه الفترة لم نجد بدأ من ملاحظة الشبه الموجود بين هذه المفاهيم ومفاهيم ثلاثة أخرى كانت متواجدة آن ذاك ، وهي الوحي وعلم الكلام والفلسفة ، ومن ثم جعل البيان من صنف علم الكلام والبلاغة من صنف الفلسفة .

وإذا كان علم الكلام قد انقرض بعد أن أفل نجم المعتزلة ، فان تبيين الجاحظ لم يثبت هو الآخر أمام زحف البلاغة بعد أن تمثلت في فن البديع .

وحين ينتقل المؤلف الى التعريف بالجاحظ الأدبي يذكر أن النقاد اليوم يكادون يجمعون على أن للجاحظ حظاً وافراً في بعث المدرسة الأدبية التي سادت طوال العصور الوسطى والتي تميزت بالانتاج الضخم لكتب الأدب ، لكنهم يختلفون في أمره - فمنهم من يجعله رأس كتاب العصر العباسي ، ومنهم من يجعله رأس المدرسة النثرية الثانية في الأدب العربي ويمطون زعامة المدرسة الأولى لمبدع الحميد الكاتب وابن المقفع (وهذا هو رأي أغلبية المستشرقين ومن هذا حذوهم من العرب) .

ويتابع المؤلف قائلاً ان دراسته لبلاغة الجاحظ أدت به الى اكتشاف نظرية كاملة للجاحظ في الأدب . وهي نظرية لا تقل أهمية عن النظريات التي بدأت تشيع منذ سنوات في الدراسات الأدبية . ويؤكد أن النظرية الجاحظية في الأدب ذات علاقة وثيقة بنظريته في البلاغة ، لأن الأدب عنده هو الشق الثاني الذي تدور عليه نظريته البلاغية .

الفصل الأول : الظروف التاريخية والحضارية التي ألف الجاحظ فيها كتاب « البيان والتبيين » .

تحدث المؤلف فيه أولاً عن حياة الجاحظ التي ساهمت في تطور الدولة العباسية في مرحلتها الازدهار والتفهم . ثم انتقل الى الحديث عن فكرة (الفتنة) التي كانت مسيطرة على مواقف الجاحظ تجاه القضايا التي عالجها والتي استهل بها كتاب « البيان والتبيين » حين استعاذ من (فتنة القول وفتنة العمل) .

بحث المؤلف في هذا الفصل في الفتنة في أربعة ميادين :

١ - الفتنة في الميدان الاجتماعي حيث تطرق الى العلاقات الاجتماعية بين العرب وغيرهم ثم الى العلاقات بين العامة والخاصة .

٢ - الفتنة في الميدان السياسي من خلال مفهوم (السياسة) .

٣ - الفتنة في الميدان الاقتصادي من خلال مفهوم (الألة) .

٤ - الفتنة في الميدان الثقافي من خلال الصراع الثقافي بين العرب والمسلمين . وقد استعرض المؤلف مفهوم الفتنة في المجال الثقافي عند الجاحظ في ثلاث قضايا هي المقيدة وأصل العرب والاعجاز .

الفصل الثاني : « البيان والتبيين » .

تحدث المؤلف هنا عن موضوع الكتاب وبنيته وأسلوب الجاحظ فيه .

موضوع الكتاب . يرى المؤلف أن « البيان والتبيين » هو مجموعة من النصوص أو الفصول أو الكتب أعدت مسبقاً لتشكيل كتاباً واحداً وتتناول موضوع الكلام في جميع مظاهره المختلفة وتجليه للقارئ من خلال سمان أدبية تدور في الحقيقة حول محورين أساسيين هما البيان والتبيين . ويتجسد هذان المحوران في سلسلة طويلة من الأزواج المتقابلة منها مثلاً : البيان - التبيين ، المعنى - اللفظ ، الفصاحة - الاغلاق ، الشعر - النثر ، الطبع - الصنعة وهذه السلسلة التي تأتي عادة في شكلها الثنائي قد تدخل أحياناً في علاقة ثلاثية باندراج طرف ثالث ، مثلاً : البيان - التبيين - البلاغة ، المعنى - الاسم - اللفظ

ومادة هذه المواضيع موجهة على ما يبدو إلى طلاب ناشئين أو كبار يحضرون حلقات الدرس .

بنية الكتاب . يصف المؤلف بإيجاز بنية الجزء الأول ويشير إلى تصنيف الجاحظ للخطباء في ثلاث طبقات : أهل الوبر ، وأهل الاعتقاد والدربة ، والمولدون والقرويون والمتكلمون البلديون . ويذكر أن الجاحظ حين يشرح في تعريف البيان تمريراً فنياً يعتمد على مصطلحات يميل فيها إلى الرمزية ، وهذه المصطلحات تحتاج إلى تأمل كبير وترجع على ما يبدو إلى نظرية عامة للمعرفة كانت متداولة في الأوساط الكلامية . وتتخلص تلك النظرية في خمس منازل هي : النصب والخط والعقد والإشارة واللفظ . وهذه المنازل ليست مجرد تصنيف عادي ولكنها أساس نظرية الكلام وربما نظرية المعرفة عند الجاحظ والمعتزلة .

وحين يصف المؤلف بنية الجزء الثاني من الكتاب يؤكد أن الجاحظ ينطلق دائماً من فكرة واحدة هي الرسالة الدينية المتمثلة هنا في الرد على الشيعية ، وهي ليست شيئاً آخر سوى قضية الاعجاز .

وحين يصف المؤلف بنية الجزء الثالث والآخر من الكتاب يشير إلى أن الجاحظ افتتحه بكتابات (المعصا) ويؤكد أن المعصا ليست عصاً عادية وإنما هي آلة باتم معنى الكلمة : فهي تصلح لكل شيء وترمز فيما ترمز إليه إلى السلاح والبيان . وهذه الرمزية كانت موضوع خلاف بين الجاحظ وخصومه الذين كانوا يرفضون مع بعض الازدراء فكرة جلب المعصا للأفكار . وعلاقة كتاب (المعصا) بكتاب (الزهد) الذي يتلوه يمكن التماسها في كون مواضيع الأخبار فيها ترجع إلى معاور الأدب والمعنى واللفظ والمطابقة التي هي

محاور كتاب المصا • ويضيف المؤلف قائلًا أن السياق يتواصل على هذا الشكل لينتهي عند قضية ابلاغ الرسالة الدينية في آخر الجزء الثالث، فيتفرغ الجاحظ حينئذ لطرق موضوع الاعجاز في الصميم، وهو الموضوع الذي تعرض له منذ الصفحات الأولى من الكتاب •

أسلوب الجاحظ :

يؤكد المؤلف أن سبب غموض أدب الجاحظ وبلاغته يرجع الى سوء التفاهم بينه وبين ناقديه • وسوء التفاهم هذا راجع بالدرجة الأولى الى الأسلوب الذي اختاره الجاحظ للتعبير به عن أفكاره • انه أسلوب مبني على ابهام أو ازدواج معنوي : معنى صريح ظاهر سهل الإدراك واضح الدلالة ، ومعنى خفي بعيد الغور صعب المنال والتتبع • وهذه المزاوجة لا تتجلى في الصياغة اللفظية فحسب ، بل تتجلى في تنشئة المعاني وتحريرها أيضاً • فدليل الجاحظ دليل ذو وجهين : وجه جمل للامة • ووجه جمل للخاصة • وإذا كان ذلك عنواناً على البراعة والاعتدال ، فانه بالخصوص يعود الى أسلوب المدرسة الكلامية ذاتها •

ثم ينتقل المؤلف الى التعريف باللغة التي كتب بها الجاحظ « البيان والتبيين » فيقول انه يمكن القول ان الجاحظ يميل فيها أحياناً الى الرمزية بل الى ضرب من التورية حين يتجاذب اللفظ معنيسان : معنى ظاهري حقيقي غير مقصود في النص (الكنه يجوز ايراده على ذلك الوجه) ومعنى خفي يحيل على لغة خاصة يبدو أنها كانت متداولة في الأوساط الكلامية •

الفصل الثالث : نظرية الكلام •

هذا الفصل أطول فصول الكتاب (١١٠ صفحات) يستهله المؤلف بالتأكيد أن للجاحظ نظرية في الكلام ، وأن الأبعاد التي يرسمها تتجاوز الحدود المجردة للكلام لتشمل في طياتها مذهباً فلسفياً للمعرفة • وهذا الموضوع يشكل حجر الزاوية في نظامه البلاغي • • • ونجد المواضيع الهامة التي يطرقها فيها متفرقة في كلامه عن أصناف الدلالات وعن كل ما يمس النظام الصوتي والبنوي للغة وكذلك في حديثه عن اللفظ والمعنى • وهذا التشتيت هو الذي اضطر المؤلف الى تخصيص أبواب لكل تلك المواضيع يجمع فيها ما قاله الجاحظ عن الكلام ليصوغ منه نظرية شاملة •

وقد بحث المؤلف نظرية الكلام عند الجاحظ في أربعة أقسام هي التالية :

١ - عملية الكلام عند الجاحظ في اطارها النظري •

٢ - نظرية الدلالات أو المنازل الخمس •

٣ - نظرية اللغة •

٤ - نظرية اللفظ والمعنى والمطابقة بينهما •

□ أولا - عملية الكلام عند الجاحظ في اطارها النظري :

يؤكد المؤلف هنا أن الجاحظ ينظر الى عملية الكلام كما ينظر اليها علماء اللسان اليوم (مثلا جاكوبسون في كتابه « رسائل في اللسانيات العامة ») . ويبين أن الجاحظ يتصور عملية الكلام من خلال مفهوم ابلاغ الرسالة الدينية . ويتلخص هذا المفهوم في بعدين أساسيين هما :

- ١ - فهم الرسالة الدينية كما نزلت وكما اقتضت حكمة الله أن تكون .
- ٢ - تبليغها أو افهامها للآخرين بالوسائل البشرية المقتصرة على الكلام .

يتبلور البعد الأول في مفهوم (البيان) ويتبلور المفهوم الثاني في مفهوم (التبیین) . ويصبح مدار الكلام على البيان والتبيين وعلى الفهم والتفهم . وإذا انتقلنا من الميدان الديني الى ميدان الحياة اليومية لم تجر العملية على شكل آخر غير هذا والمفهوم والمتفهم هنا ليسا الا المتكلم والمخاطب حين ارتباطهما بأسباب الكلام . والرسالة المبلغة ليست الا المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم المختلفة في نفوسهم المتصلة بخواطرهم والتي يريد المتكلم ابلاغها للمخاطب بواسطة الألفاظ أي اللفظة التي يفهمها كل منهما .

وبما أن هذه المعاني التي تقبلها المتكلم حالة قيامه مقام المخاطب انما تقبلها بواسطة أداة هي اللفظ أو ما ينوب عنه فان الجاحظ يشرح ذلك فيما يسميه بالدلالات الخمس ويسميه المؤلف نظرية المنازل الخمس للمعاني .

□ ثانيا - نظرية الدلالات أو المنازل الخمس :

يبين المؤلف هنا أن الجاحظ يرى أن العالم بما فيه من جماد وحيوان وانسان يشكل حكمة ، وأن هذه الحكمة نوعان : نوع يسمى دليلا ويختص بالجماد والحيوان ، ونوع يسمى دليلا مستدلا ويختص بالانسان . هذا وتدخل نظرية (الدلالات) عند الجاحظ في نطاق مفهوم (البيان) الذي يدخل بدوره في نطاق مفهوم أوسع هو مفهوم (الحكمة) . ويذكر الجاحظ أن جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء : أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة . ويعمد المؤلف الى عكس هذا الترتيب بحسب الأهمية على الشكل التالي :

- ١ - النصبة .
- ٢ - الخط .
- ٣ - العقد .
- ٤ - الإشارة .
- ٥ - اللفظ .

ويؤكد أن هذه المنازل الخمس التي لم يعطها النقاد على ما يبدو أهمية كبيرة هي أساس نظام الجاحظ الكلامي في معناه اللساني والفلسفي معاً .

المنزلة الأولى - النصبة : هي الوضعية التي تكون عليها الأجسام ، وهي ليست في نهاية الأمر سوى المعنى .

المنزلة الثانية - الخط : هو أحد أنواع الدلالات اللسانية ووظيفته تسجيل الكلام والمحافظة عليه . يتحول الخط الى الميدان الميتافيزيقي ويصبح رمزاً للقلم الذي قسم به الله وللكتاب المحفوظ ورمزاً للصور التي أعطاها الله للمخلوقات وللأسماء التي وسمها بها والأرواح التي نفخها فيها . ويصبح الخط بالنسبة للنصبة كالروح بالنسبة للبدن والاسم بالنسبة للمعنى .

المنزلة الثالثة - العقد : هو الحساب ، ومنزلته دون اللفظ والخط . ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله معنى الحساب في الآخرة . وينتقل الحساب من معناه الحقيقي الى معنى فلسفي فيصبح المنزلة الثالثة بعد الجسم والروح .

المنزلة الرابعة - الإشارة : يشير المؤلف هنا الى أن بعض الملاحظات التي ذكرها الجاحظ عند حديثه عن الإشارة تدل على إدراكه البعيد لهذه الوسيلة التعبيرية التي أصبحت علماً مستقلاً في عصرنا الحاضر هو علم الحركة الجسمية . وتنتقل الإشارة من معناها اللساني الى معنى ميتافيزيقي فتكون مرادفة للوحي أو ما في معناه ويكون محلها القلب أو ما ينوب عنه في سلم المفاهيم الفلسفية .

المنزلة الخامسة - اللفظ : يؤكد المؤلف هنا أن الجاحظ ينطلق من أن اللفظ لا يظهر إلا من خلال الصوت . وإذا كانت المعاني تحتل منزلة النصبة في نظام الجاحظ الفلسفي ، فإن اللفظ له أيضاً مكانته في ذلك النظام . ويمكن تصور هذه المكانة من خلال القاعدة المشهورة التي راح يرددها في « الحيوان » والتي تقول ان « العالم الصغير سليل العالم الكبير » .

□ ثالثاً - نظرية اللغة :

يؤكد المؤلف هنا أن تصور الجاحظ للغة لا يختلف كثيراً في شكله ومضمونه عما وصلت اليه الدراسات اللسانية الحديثة . وأساس هذا التصور أربع دعائم هي : الصوت والتقطيع والتأليف والفصاحة .

وحين يبحث المؤلف في مفهوم الفصاحة عند الجاحظ يؤكد أن الجاحظ لا ينظر الى مفهوم (الفصاحة) ومشتقاتها إلا من زاويتين :

١ - كون الفصاحة خصلة لسانية محضة مرتبطة بالنظام اللغوي في مظاهره الصوتية والافرادية والتركيبية .

٢ - كون هذه الخصلة اللسانية طبيعة تكاد تقتصر على أعراب البادية ثم على العرب عامة .

□ رابعا - نظرية اللفظ والمعنى والمطابقة بينهما :

يحدد المؤلف هنا مفهوم المعنى عند الجاحظ ، فيشير الى أن الجاحظ يرى أن هناك :

- ١ - المعاني الواسعة التي لا نهاية لها ، لأنها تمثل جميع الكائنات التي خلقها الله .
- ٢ - الأسماء التي تعبر عن هذه الكائنات وهي عاجزة عن اتساع المعاني .
- ٣ - الألفاظ التي جيء بها لسد عجز الأسماء وتكميل ما بها من نقص .

ويشير المؤلف هنا الى أن الجاحظ يقر قاعدة أساسية ، بنى عليها نظريته في العلم والأدب ، وهي القائلة إن « العلم أكثر من أن يحصى ، فخذوا من كل شيء أحسنه » ، لأن العلم في هذه النظرية إنما هو العلم بالمعاني أي الكائنات غير المسماة والتي لا تزال مجهولة لدى الإنسان . ويعبر الجاحظ عن هذا الاتساع بمفاهيم مختلفة ذكر منها أربعة هي التالية :

أ - مفهوم اللانهاية .

ب - مفهوم الإهمال .

ج - مفهوم المعاني الساقطة المطرحة .

د - مفهوم المعاني الموجودة في معنى المدومة .

ثم ينتقل المؤلف من مفهوم المعاني الى مفهوم الأسماء ليشرح ما يعنيه الجاحظ بالأسماء ، ويؤكد أن ليس الاسم إلا صورة للمعنى الذي يسميه . . . والاسم كالظل للمعنى لا يفادره حيثما ينتقل . . . ويكون في بداية الأمر سمة للمعنى مع ما في ذلك من علاقة عضوية ومنطقية بينهما . ويشير المؤلف الى أن الجاحظ يبين كيف يستقل الاسم عن المعنى بالتطور الزمني ليصبح أسماء ، ويؤكد أن الأسماء في نظر الجاحظ عاجزة عن استيعاب المعاني من وجهين : الأول كمي والثاني نوعي . يتجلى المعجز الكمي في أن الأسماء في نظره عاجزة عن حيث العدد عن الإحاطة بكل المعاني . ويتجلى المعجز النوعي في أن الأسماء عاجزة أصلا عن أن تحيط بحقائق المعاني ومقاديرها التي خلقها الله ، لأن الإنسان نفسه عاجز عن ادراك هذه الحقائق كما هي . ويتساءل المؤلف بعد ذلك (هل معنى هذا أن الجاحظ حكم على الإنسان بالمعجز المطلق وسد أمامه الطريق المؤدية الى المعرفة ؟) ويجيب : (لا نقول هذا . وقول الجاحظ بإمكانية وضع الألفاظ لسد عجز الأسماء دليل على إمكانية الاختراع والابداع الموجودة في الإنسان) .

ثم ينتقل المؤلف الى البحث في جانبين هما :

أ - رمزية المعنى واللفظ في النظام الجاحظي .

ب - قضية المطابقة بين اللفظ والمعنى .

رمزية اللفظ والمعنى :

يشير المؤلف هنا الى أن أحسن وسيلة للاطلاع على موقف الجاحظ الحقيقي من اللفظ والمعنى يجب التماسها لا في صريح لفظه فقط وإنما في ما وراء ألفاظه ومواقفه الرسمية . وهذا لا يمكن الا بالدخول معه في رمزيته ومتابعته في مواطن سره . وهذه الرمزية عند الجاحظ ليست من باب الافتراض والتخمين ، لأن الجاحظ نفسه دلنا عليها حين قال على لسان أحد الربانيين من الأدباء وأهل المعرفة : « فقد صارت الألفاظ في معاني المسارص وصارت المعاني في معنى الجواري » .

ويشير المؤلف الى أن من بين المواضيع التي كانت المناقشات البلاغية تدور حولها موضوع الحق الباطني الذي يخفى عن العامة . ويتعرض بهذا الصدد لبحث قضيتين استقطبتا اهتمام الجاحظ في « البيان والتبيين » هما :

القضية الأولى : خصامه مع سهل بن هارون حول مسألة هيئة الخطيب وشارته ، هل لها تأثير في ميدان البلاغة أم لا ؟

القضية الثانية : ما يمكن أن نسميه بمأساة الخطيب المسكين .

المطابقة بين اللفظ والمعنى :

يؤكد المؤلف هنا أن المطابقة اللغوية عند الجاحظ نوعان :

أ - مطابقة لا يشترط فيها تواز بين اللفظ والمعنى ، بل غالباً ما تكون باختصار اللفظ وتحديد المعنى . والأفضل أن نسميها عدم مطابقة .

ب - مطابقة يكون اللفظ فيها متحداً مع المعنى اتحاداً كاملاً يجعل من اللفظ والمعنى شيئاً واحداً ويعبر عنها حينئذ بمفهوم المشاكلة .

ويشير المؤلف الى أنه يمكن تصنيف المطابقة من جهة أخرى في أربعة أنواع هي :

- ١ - مطابقة بين اللفظ والمعنى .
- ٢ - مطابقة بين الكلمة والكلمة .
- ٣ - مطابقة بين الكلام والمستمع .
- ٤ - مطابقة بين الكلام والمستمع وبين مقتضى الحال .

ويؤكد المؤلف أن هذه المطابقات الأربع توجد في كل كلام وهي ضرورية بالنسبة لكل متكلم وسامع ، ويسميها **المطابقات النحوية** . ويشير الى أنه يوجد نوع آخر من المطابقات هي تلك المطابقات الاصطناعية التي يضيفها الفنان الى المطابقات الأربع ويتكلفها تكلفاً لا يدعوه اليه شيء سوى فنه . . . مما يؤدي الى ترك المعنى وإهماله بل الى تحريفه وتزويره . ويترتب عنه في النهاية عدم المطابقة بين اللفظ والمعنى . ويلاحظ ذلك بالخصوص في الكلام الشعري .

ثم ينتقل المؤلف الى البحث في المطابقة الفنية ، فيشير الى أن الجاحظ يرى أنها تتم في أربع مستويات هي على الترتيب وحسب التدرج في الصعوبة : المزدوج والسجع والرجز والمقصيد . ويضيف المؤلف إليها النشر ، ويؤكد أن المطابقة الفنية تجري في خمس درجات هي التالية : القصيد والرجز والسجع والمزدوج والنشر .

الفصل الرابع : البيان .

أشار المؤلف في بداية هذا الفصل الى أن المتصفح لكتاب « البيان والتبيين » يدرك أن (البيان) كان أحد الشعارات التي يقف الجاحظ وراءها باسم الاسلام والعروبة لمواجهة شعار آخر كانت تنادي به الشموبية هو شعار (البلاغة) . وذكر أننا لا نعرف الفروق التي يجعلها الجاحظ بين الشموبية والزنادقة ، اذ يفهم من نص آخر ورد في « الحيوان » أن الزنادقة أيضاً كانوا يفتنون في قضية البيان موقف الممارسة . ويعني ذلك أن الزنادقة مثل الشموبية - كانوا يرفضون مفهوم البيان . ورفضهم جميعاً له يتجلى في مواقف مختلفة . وقد أحصى المؤلف ما جاء منها في « البيان والتبيين » ونخصه في أربع قضايا هي :

١ - ادعاهم أن البيان حرام : فعلاوة على دعاية تحريم الشعر والسجع ، كانت الشموبية تروج أخباراً مفادها أن النبي ﷺ حرم البيان وحث الناس على تركه .

٢ - الحث على الصمت : يورد المؤلف هنا قول الجاحظ (ان وجد من يحث على الصمت ، فلان العامة الى معرفة خطأ القول أسرع منهم الى معرفة خطأ الصمت) .

٣ - المراء : يقول المؤلف في هذه القضية (وكان الشموبية فشلت في محاولتها الأولى والثانية فراحثت تنقل الحوار الى موضوع آخر هو المراء وتحاول أن تجعل البيان والمراء شيئاً واحداً وتروي في ذلك كماداتها أحاديث للنبي ﷺ تحرم المراء . وموضوع المراء متصل بموضوع آخر حساس هو موضوع التعليم أو بالأحرى تعليم البيان في المدارس . فتعريم المراء يؤدي حتماً الى تحريم هذا النوع من التعليم ، ويؤدي بالتالي الى خلق المدارس البيانية التي أصبح لها شأن عظيم في ذلك الوقت لاعتماد فن الكتابة الديوانية عليها .

٤ - الإيجاز والاطالة : وهي قضية متفرعة عن قضية المراء .

وينتقل المؤلف بعد ذلك الى تحديد مفهوم (البيان) ومفهوم (التبيين) عند الجاحظ .

مفهوم (البيان) كما يتصوره الجاحظ :

عرف الجاحظ البيان تعريفين : الأول - تعريف فلسفي ذكره في « الحيوان » ، والثاني تعريف لساني أورده في « البيان والتبيين » . يؤكد المؤلف أن تعريف « الحيوان » هو التعريف الذي كان بلا شك متداولاً في الأوساط الكلامية ، ان لم يكن لدى المعتزلة بالخصوص . ويمكن تلخيصه بأنه العلاقة التي تربط الدليل من جهة والمستدل - المتكلم - من جهة أخرى (عندما يكون الأخير في حالة تلقى الدليل ، أي عند تعلمه اللفظ أو بحثه عن الكلمة التي يريد

تبليغها) وبين المستدل من جهة والعلاقة الأولى التي حصلت في ذهنه من جهة أخرى (أي عندما يكون المتكلم في حالة تعبير عما حصل في نفسه من الأفكار والانطباعات) .

أما التعريف الثاني (اللساني) فهو أقل تمقيداً من الأول ويفسره نوعاً ما ويتممه .
فالبيان هنا هو الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي .

• مفهوم (التبيين) عند الجاحظ .

يشير المؤلف الى أن الانتقال من مفهوم (البيان) الى مفهوم (التبيين) لم يتم عند الجاحظ بصورة مفاجئة ، بل تم بالمرور بمرحلة وسطى هي مرحلة (حسن البيان) . ويؤكد المؤلف في النهاية أن (البيان) بالنسبة لكل من المتكلم والسامع ينطلق فيه من اللفظ نحو المعنى . والمعنى فيه هو الغاية التي ينشدها كل منهما . أما (التبيين) فلا يكون الا من المتكلم ويتجلى في صورة اللفظ هو الخطاب أو الرسالة التي يرسلها المتكلم الى المخاطب . واللفظ فيه هو الغاية التي ينشدها المتكلم لتأليف خطابه وتركيبه . وهكذا ينحصر البيان في المعنى والتبيين في اللفظ ، ويكون عنوان الكتاب (البيان والتبيين) مقصوداً به أيضاً (المعنى واللفظ) . وهذا لا يتعارض مع ما كان المؤلف قد ذهب اليه (من أن البيان يرمز الى الوحي والتبيين يرمز الى العقل والمنطق) بل يؤيده ويدعمه . فالبيان أو الوحي هو المعنى في مفهومه الكلامي ، أي الحقيقة والمعرفة كما خلقها الله وأنزلها لعباده . والتبيين هو نقل هذه المعرفة الى الآخرين وتبليغها لهم باللسان الذي يفهمونه مع ما يقتضي ذلك من تركيب بالألفاظ وتوضيح بالعقل . ويؤكد المؤلف أن البيان والتبيين هما وسيلة استخدمها الجاحظ للتعبير عن فلسفته الكلامية المرامية الى التوفيق بين الدين والعقل وجعل الثاني سليل الأول ، كما كان العالم الصغير سليل العالم الكبير .

الفصل الخامس : نظرية البلاغة :

استهل المؤلف هذا الفصل بقوله ان نشأة البلاغة عند العرب قد حظيت بظروف علمية خاصة لم تحظ بها البلاغة الاخرى ولا البلاغة العربية الا منذ سنوات قليلة بعد تأسيس اللسانيات العامة . بصرف النظر عن كون فن القول يشكل عند العرب منذ القديم المادة الأساسية التي تلخص ذوقهم وفلسفتهم الجمالية وتستقطب نشاطاتهم الفنية والأدبية ، فان الرسالة القرآنية تعتبر في حد ذاتها حدثاً بلاغياً عظيماً سواء من الوجهة النظرية أم من الوجهة التطبيقية . ثم ان التقاء اللغة العربية باللغات الأجنبية وطرح مشكلة الترجمة في عهد مبكر سمح للبلاغيين العرب منذ البداية بالنظر الى الظاهرة الكلامية من زاوية موسمة هي زاوية العالمية . وإذا كان لا بد من افتراض تاريخ ميلاد لكل شيء فان صك ولادة البلاغة عند العرب لا يجب البحث عنه لدى أبي عبيدة ولا عند الجاحظ نفسه — على الرغم من اجماع كثير من مؤرخي العلوم على هذا الأخير — بل يجب البحث عنه في نصوص سابقة مثل خطبة الوداع التي حرص الجاحظ على نقلها بأكملها في كتابه .

وحول تعريف البلاغة يقول المؤلف إن احصاءه للنصوص التي تطرقت الى تعريفها بلغ عشرين نصاً أغلبها منسوب الى غير الجاحظ . لكن الجاحظ نفسه كثيراً ما كان يتدخل فيها بالشرح والتعليق . ويذكر المؤلف أن تحليله لهذه النصوص مكنه من استخلاص نتيجتين هامتين :

الاولى - أن هذه التعاريف تستهدف كلها تقرير شيء واحد هو جعل البلاغة متوقفة على خصلتين تمثلان عادة في الجمع بين طرفين متضادين أو متقابلين يدلان تقريباً على الشيء نفسه .

الثانية - أن بعض هذه التعاريف يمكن اعتباره في الوقت نفسه تعريفاً للبيان والبلاغة والخطابة معاً .

فهذه التعاريف كلها تجمع اذن على توافر شرطين يمكن اذا تجاوزنا بعض الدقائق الجزئية ارجاعهما الى :

- ١ - الإيجاز والاطالة .
- ٢ - المجاز والحقيقة .
- ٣ - التخيير والتأليف .
- ٤ - المعنى واللفظ .

وإذا أمعنا النظر في هذين الشرطين وجدنا أنهما ليسا في نهاية الأمر إلا امتداداً للمفهومين الأساسيين اللذين وصفهما المؤلف في الفصل السابق وهما البيان والتبيين .

ثم انتقل المؤلف الى البحث في الفرق بين البلاغة والخطابة . وبعد أن ذكر الخصائص التي تتميز بها الخطابة ، أشار الى أن هذه الخصائص كلها هي التي جعلت الخطابة في أعلى منزلة من منازل البلاغة لأن الخطابة هي الاطار المثالي الذي تتجلى فيه البلاغة النثرية . ثم بحث في الاعتبارات التي تتعلق بشخص الخطيب والاعتبارات التي تتعلق بكلامه والظروف التي يجري فيها الكلام .

وأعلن المؤلف أن تتبعه لمفهوم (البلاغة) في « البيان والتبيين » مكنه من استنتاج نتائج أخرى تبين أن مفهوم البلاغة عند الجاحظ يرد في معان فنية مختلفة هي :

١ - مجرد التبليغ . وبهذا المعنى تكون البلاغة مرادفة لمفهوم التوصيل في اللسانيات الحديثة ، تلك الوظيفة التي شرحها المؤلف عند كلامه عن (التبيين) .

٢ - الاقناع بالاعتماد على المنطق .

٣ - الاستدلال والبصر بالحجة .

٤ - الاستمالة والجلب بالوسائل الجمالية .

٥ - معنى (التقنية) .

ويبلور المؤلف في خاتمة الفصل مذهب الجاحظ في البلاغة ، فيشير الى أن هذا المذهب يتميز بخصائص يجملها فيما يلي :

١ - انه مذهب تعليمي يسمى الى نشر البلاغة وتعليمها عند الخاصة والعامة ، والى حث المسلمين خاصة على تعاطيها والاقبال عليها لأن الشعوبية كانت تسمى الى تخويفهم منها وتحريضهم على تركها .

٢ - ان البيان هو ادراك الحقيقة والمعرفة عن طريق العدس والذوق وميدانه الطبيعي هو ميدان ما بعد اللغة حيث تسود الاشارة والتلميح وتتميز فيه طريقة الحذف والايجاز . والتبيين (أو البلاغة) هو ادراك الحقيقة عن طريق التوصيل مما يجعل الاعتماد فيه على اللغة - واللغة وحدها - مبدأ أساسياً .

٣ - كان العتابي يرى أن هناك نوعين من البلاغة : بلاغة لسانية عرفها بقوله (كل من أفهمك حاجة من غير اعادة ولا حبسة ولا استمانة) . وهي تفتح المجال الى أنواع كثيرة من البلاغة كبلغة الحيوان وبلاغة المجسم وغيرهما . وبلاغة فنية وصفها بأنها (اظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق) . وقد يؤدي هذا التعريف الى الكذب والزور .

ويرى الجاحظ أن مذهب العتابي يجب تصحيحه والحرص على تعديله كما يلي :
أ - ان البلاغة اللسانية ليس المقصود بها افهام المتكلم المخاطب بأي وسيلة كانت وبأي طريقة ممكنة .

ب - ان تعريف العتابي للبلاغة الفنية يجب كذلك أن يوضح . فالبلاغة يجب ألا تكون ذريعة للزور والكذب وقلب الحقائق . ولهذا فإن الباطل المعني بالأمر هو الحق الغامض الذي يظهر للعامة كأنه باطل . أما الباطل الحقيقي فيجب أن يظل باطلا ، وعلى البليغ أن يقف عنده وأن يظهره للناس في صورته الطبيعية ، لأن البلاغة يجب ألا تخرج عن الحدود التي رسمها الشرع .

٤ - أهمية الظروف والملايسات التي تحيط عادة بالدليل والمستدل معاً ، فهذه الظروف غير اللسانية تلعب دوراً هاماً في البلاغة اللسانية والفنية معاً . ويرى المؤلف أن هذا الموقف جدير حقاً بالاعجاب مؤكداً أن اللسانيات الحديثة تدرك الآن أهمية هذه الوسائل الخارجية في كل تادية كلامية .

الفصل السادس : بعض القضايا البلاغية الهامة في (البيان والتبيين) .

هذا فصل طويل آخر في الكتاب (١٠٠ صفحة) ، عرض فيه المؤلف بتفصيل القضايا التالية :

- | | |
|-----------------|---------------|
| ١ - الايجاز . | ٤ - التشبيه . |
| ٢ - المجاز . | ٥ - الكناية . |
| ٣ - الاستعارة . | ٦ - البديع . |

□ أولا - الایجاز :

يستهل المؤلف هذه القضية بقوله ان حصر البلاغيين المتأخرين لموضوع الایجاز في قضيتي القصر والحذف انما كان نتيجة تقلص للفكر وانفصال للكلام عن الفلسفة . لقد كانت الغاية التعليمية التي يقصدونها من وراء ذلك والتي باءت بالفشل هي الغاية نفسها التي قصدها الجاحظ عند توسيعه لموضوع الایجاز ليشمل ميادين أخرى . ثم لخص المؤلف نظرية الجاحظ في الایجاز وحصرها في المحاور التالية :

المحور الأول - الایجاز موقف انساني ومثل اعلى في الحياة . ويتجلى في ممان مختلفة هي :

- ١ - الایجاز نمط للمعيش .
- ٢ - الایجاز تفضيل للدين على السياسة .
- ٣ - الایجاز تحر للحقيقة والصدق .
- ٤ - الایجاز تفضيل للحفظ والمشافهة على التدوين والكتابة .
- ٥ - الایجاز تفضيل للسرعة على البطء والارتجال على التفكير .
- ٦ - الایجاز تفضيل للهجاء والمراثي على غيرهما من أنواع الشعر الأخرى .

المحور الثاني - الایجاز مفهوم لقوي معناه الاقتصاد

يقول المؤلف ان الجاحظ في كلامه عن الایجاز لا يكاد يعتمد عن القاعدة التي بنى عليها اللسانيون اليوم نظرية الاقتصاد اللغوي وهي (احراز أكثر ما يمكن من المعاني بأقل ما يمكن من الألفاظ) . ويؤكد أن الجاحظ يعلم أن الاقلال من الألفاظ له حد أقصى اذا تجاوزته المتكلم وقع في الاخلال ، لأن الایجاز قد يكون أيضاً دليلاً على العجز والعمى .

المحور الثالث - الایجاز مفهوم بلاغي يشمل القصر والحذف .

يقول المؤلف ان الاحصاءات التي قام بها أثبتت أن الجاحظ يتصور الایجاز البلاغي من خلال نموذجين : الأول يمكن تسميته طريقة الجمع والتكثيف ، والثاني - طريقة الحذف .

أما طريقة الجمع والتكثيف فتتمثل في شحن الكلمات بمعان تروبو على طاقتها العادية دون الاعتماد في ذلك على غير الألفاظ الموجودة في النص . وهذا ما سماه البلاغيون المتأخرون القصر أو الایجاز البلاغي ، ويمرطونه بأنه تضمنين المعاني الكثيرة في ألفاظ قليلة من غير حذف . وأما الایجاز بالحذف فالقاعدة فيه أن نحذف من أجزاء التركيب اللفظي كل ما استطعنا الى الحذف سبيلاً . وهكذا نترك المعنى يظهر وحده ويبرز للعيان بدون وساطة .

□ ثانياً - المجاز :

يؤكد المؤلف في البداية أنه لم يثر في كتاب « البيان والتبيين » على مفهوم المجاز منبراً عنه بهذه الصفة . ويشير الى ارتباط قضية المجاز بقضيتي التفسير والقصص . ولا غرابة في ذلك لأن كلا من هذين الفنين مبني على أساس مجازي ويعتمد بالدرجة الأولى على نقل المعنى وتوسيعه . ويؤكد أن الابتعاد عن المعنى الملفوظ هو محور القضية في باب المجاز . والمعبرة في المجاز إنما هي بالمسافة التي يقطعها المتكلم قبل الوصول الى المعنى النهائي المقصود من وراء الألفاظ . فالشاعر عند تسميته الترس بجلد أبي عجل قد قطع مسافة بعيدة وتخطى عدة معان قبل الوصول الى غايته . والجاحظ يمرر عن هذا الانتقال بالتوسع تارة وبالعمل تارة وبالاشتقاق تارة .

ويبرهن ذلك على أن الجاحظ يتصور عملية المجاز اللسانية على الطريقة التي وصل اليها علماء اللسان اليوم . والوضعية الناشئة عن المجاز وضعية جديدة تتلخص في وجود لفظ بدون معنى ومعنى بغير لفظ . فهي وضعية مذبذبة شبيهة بما يسميه الجاحظ حالة ذي الوجهين . ويرى بعض البلاغيين اليوم أن المقصود في المجاز ليس هو المعنى الثاني وحده وإنما هو المعنى الأول والثاني معاً ، أو بمباراة أدق المعنى الجديد الناشئ عن انصهار المعنى الأول والثاني والذي يحدث بذبذبته وتردده بين المعنيين دغدغة في النفس هي أساس الطرب الجمالي الناتج عن سماعنا للمجاز .

هذا وقد عرف الجاحظ المجاز العقلي واللفظي معاً ، لكنه لم يحصر نظره فيهما فقط ، لأنه كان يتصور المجاز في أوسع معانيه ويفهمه على أنه المعبر الذي يمر به المتكلم للانتقال من المعنى الأصلي الى معنى فرعي لم يكن يستحقه لو جرى ذلك المعنى في ظروف أخرى من الكلام . ولا غرابة إذن أن يشمل المجاز عنده الاستمارة والتشبيه والكناية والبديع ووجوهاً أخرى من البلاغة تستقل عن المجاز فيما بعد عند غيره . والجاحظ إنما فعل ذلك لاشتغاله بالجوانب الكلامية التي يسمي فيها الى ادراك كنه الحقائق اللسانية وأبعادها الغفية . وهو بهذا أشبه بعلماء اللسان اليوم منه بعلماء البلاغة . ولو أردنا أن نخرج بفكرة عن المجاز عند الجاحظ لأمكننا القول أن هذا المفهوم عنده لا يختلف كثيراً عن مفهوم البلاغة في جوانبه اللسانية والدينية والحضارية .

□ ثالثاً - الاستعارة :

يؤكد المؤلف هنا أن كتاب « البيان والتبيين » ليس كتاب بلاغة فقط بقدر ما هو كتاب لسانيات عامة ، حيث أن الوجوه البلاغية المطروقة فيه متناولة خاصة من الوجهة الكلامية . والجاحظ موقف واضح من الاستمارة يتلخص في أن الاستمارة عنده هي إعطاء خصائص شيء وسماته لشيء آخر لا يستحقها في الأصل ، لسبب معين هو عجز الأسماء عن استيعاب المعاني لكن قضية الاستمارة عند الجاحظ أعقد من هذا كله لارتباطها بمشاكل الحقيقة

والمجاز . والحقيقة عنده حقيقتان : حقيقة ظاهرة وحقيقة باطنة ، أو حقيقة دنيوية وحقيقة أخروية . والحقيقة الدنيوية بالنسبة لحقيقة الآخرة هي بمنزلة المجاز بالنسبة للحقيقة ، أي أنها لا تمثلها تمثيلاً أميناً ولا تصورهما تصويراً صادقاً . وبهذا يصبح عنده نوهان من الحقيقة ونوهان من المجاز . وقد صرح بهذا في « الحيوان » فقال (وللأمور حكمان حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للمعقول . والمقل هو الحجة) .

□ رابعا - التشبيه :

يذكر المؤلف هنا أن الباحث في التشبيه عند الجاحظ قد يخرج صفر اليدين من قراءته لكتاب « البيان والتبيين » أن هو لم يسلك الطريق الذي سلكه الجاحظ في تناول هذا الموضوع . وقد خصص الجاحظ فصلين كاملين للتشبيه لم ينتبه إليهما الدارسون لتداخلهما مع موضوع آخر هو موضوع الأدب بمعناه الجاحظي أي التأديب وتقويم الطباع والسلوك بالاعتماد على ما يسميه بالمشاكلة .

نظر الجاحظ إلى التشبيه - مثلما نظر إلى مواضيع بلاغية أخرى - لا على أنه وسيلة للتبليغ أو لإحراز الأثر الفني في النفوس فقط، ولكن على أنه أيضاً وسيلة لتقويم الفرد والتأثير في أخلاقه وتصرفاته . والتشبيه عند الجاحظ لاقتناء العلم وطريقة لاكتشاف أسرار الكون . وارتباط التشبيه بالأدب يمكن رده من جهة أخرى إلى نظرية المشاكلة . والتشبيه والمشاكلة عنده من أصل واحد ، وقد جمع بينهما في مواضع عديدة . ونظريته في الأدب مبنية على مبدأ المشاكلة أيضاً . وتلخيص هذا المبدأ هو أن المتعلم بمزاويلته لبعض العادات التي يخضع لها مؤدبه والكثرة تردده عليها وتشبهه بها يتحول من طبائعه الأولى إلى طبائع جديدة . وهنا تظهر الوظيفة الأدبية للتشبيه عند الجاحظ ، فهو يمكن من نقل الحقائق الأولى وإعادة تركيبها تركيباً جديداً يتماشى مع الظروف الراهنة للمؤدب .

وأدى مبدأ المشاكلة بالجاحظ إلى نتيجة حتمية هي أن كلا الطرفين المتشاكلين يصبح دليلاً على الآخر وعنواناً لصاحبه . ويخرج من ذلك بثلاث نتائج هامة :

١ - نتيجة لغوية ، مفادها أن ما يسمى باللغة هو صورة لمجموع العادات الأخلاقية والاجتماعية .

٢ - نتيجة جمالية ، تنص على أن الجمال أيضاً خاضع لهذا القانون .

٣ - نتيجة بلاغية ، ترى أن المتكلم في التشبيه يلجأ هو الآخر إلى محيطه الطبيعي لاقتباس تشبيهاته واختيار أمثله .

ثم ينتقل المؤلف إلى بحث مفهومي (الشاهد والمثل) فيقول إن ما قيل عن الفرق بين البيان والتبيين والفصل والوصل يمكن أن يقال عن الشاهد والمثل . ومعنى ذلك أنهما يختلفان اختلافاً جوهرياً في الوقت الذي يتجانسان فيه وينحدر أحدهما من الآخر . وهذا

التناقض الخارجي يمكن رده الى جدلية العالم الصغير سليل العالم الكبير . فكما أن العالم الصغير في هذه الجدلية هو في آن واحد مماثل ومغاير للعالم الكبير (مماثل له لأنه صورة مصفرة عنه ، ومغاير له لأنه يختلف عنه جوهراً ووجوداً) فكذلك البيان والتبيين والمثل والشاهد . فالثاني هو الأول لأنه خارج منه وناشيء عنه وليس هو الأول لأنه يختلف عنه في طبيعته وحكمه .

□ خامساً - الكناية :

ذكر المؤلف هنا أنه يمكن حصر النصوص التي تتمرض للكناية في « البيان والتبيين » في ثلاثة محاور رئيسة هي :

١ - الكناية وسيلة للتعبير .

٢ - الكناية دال يشغل مدلولين في آن واحد .

٣ - الكناية والأدب .

□ سادساً - البديع :

يشير المؤلف الى أن من يتمسك بالنصوص الصريحة التي ذكر فيها الجاحظ البديع قد لا يخرج منها بفكرة واضحة عن البديع ، ولا تتجاوز تلك النصوص الخمسة . غير أن الدارس يمكنه استدراك ما فاتته في هذه النصوص بتناوله البديع من خلال الاطار الكلامي الذي يندرج فيه . فمن هذه الزاوية سيظهر له أن البديع ليس زخرفة لفظية فارغة ، بل هو اجراء فكري أساسي تتم بفضل كل عملية خلق وابداع . ويظهر البديع ادراكاً واعياً لهذا الاجراء ونظرة استبطانية لعملية الابداع الفني . وهكذا يجد الدارس أن البديع - الذي طالما اشتكى منه المطالبون بالتجديد - هو في الحقيقة أول محاولة عرفها النقد الأدبي عند العرب للتحكم في المبقرية واخضاعها الى قوانين ثابتة . وهو بالتالي أول محاولة لوضع نظرية للأدب كالتى يطمح اليها اليوم النقاد المعاصرون ، لأن البديع المعنى هو قبل كل شيء تفكير نقدي حول الطريق الذي يجب أن يمر به الشاعر أو الخطيب للوصول الى الابداع الفني الذي من شأنه أن يبعث ج نفسية المستمع الاحساس بالجمال .

الفصل السابع - نظرية الأدب :

يستهل المؤلف الفصل بقوله ان نظرية البلاغة عند الجاحظ التي وصفناها حتى الآن لن تدرك أبعادها الحقيقية اذا هي لم توضع في اطارها الطبيعي الذي يضعها فيه الجاحظ وهو اطار الأدب . وفصل البلاغة عن الأدب عنده قد يكون مماثلاً لفصل اللفظ عن المعنى أو الظرف عن المظروف ، لأن ذكر الواحد منهما يؤدي حتماً الى ذكر الآخر ، في حين أن التمييز بينهما ضرورة طبيعية ومنهجية معاً .

والأدب عند الجاحظ ليس فقط الميدان العملي الذي تتجلى فيه البلاغة ، ولكنه أيضاً الممدن الذي منه تخرج والجوهر الذي منه تصاغ . الأدب هو الشق الثاني الذي تدور عليه رعى النظرية العامة للبلاغة عند الجاحظ . ويمثل البيان الشق الأول منها . ان البيان هو السبب الذي جعله الله ليوحد به أجناس البشر ، والأدب هو الوسيلة التي وضعها الانسان ليميد بها وحدة هؤلاء الأجناس ويجمع بها شملهم بعد أن تفرقوا . ومن ثم يظهر البعد الفلسفي العميق الذي يعطيه الجاحظ للأدب وتظهر الوظيفة الاصلاحية التي يخولها له . فالأدب بهذا المعنى هو ثورة سلمية تهدف الى استرجاع الوحدة البشرية بتلقيح عادات جديدة في الانسان الغرض منها احياء الطبايع الصالحة الكامنة أو اصلاح الطبايع الفاسدة التي اكتسبها منذ مجيئه الى هذا العالم . وانه لمن المؤسف أن تندثر هذه الأبعاد الفلسفية في كتب الأدب التي جاءت من بعد وتظل تلك العذلة اللفظية التي تجسست في فن البديع .

وما لا يمكن المسكوت عنه هو أن تظل نظرية الأدب - الأدب العربي بصفة عامة وأدب الجاحظ بصفة خاصة - منحصرة فيما كتبه بعض المستشرقين ويرمي الى جعل الأدب عند العرب يختلف في مادته ووظيفته عن غيره من الآداب العالمية . هذا في أحسن الحالات حين يعترف بأن لهم أدباً كغيرهم من الشعوب . وغالباً ما يجعل الأدب العربي من مبتكرات ابن المقفع أولاً ومن نتاج حركة الترجمة في العصر العباسي ثانياً ومن أثر احتكاك العرب بالغرب في العصور الحديثة أخيراً .

وبعد أن يلخص المؤلف مفهوم الأدب في الدراسات الاستشراقية يقول انه أورد تلك الآراء ليبين أن ما قيل عن الأدب العربي حتى الآن ليس أهم ما يمكن أن يقال عنه ، بل ليس منه في شيء اذا اعتبرنا مثلاً ما قدمه الجاحظ في هذا الميدان . ويؤكد أن أدب الجاحظ ظل عربياً أصيلاً في شكله ومضمونه على الرغم من اتصاله بالآداب الأجنبية واختلاطه بها اختلاطاً شديداً . وينتقل المؤلف بعد ذلك الى التعريف بالأدب الجاحظي فيبحث في النقاط التالية :

- ١ - الظروف الثقافية التي أحاطت بنشأته .
- ٢ - مفهوم الأدب كما يتجلى من خلال « البيان والتبيين » .
- ٣ - تعريف الأدب .
- ٤ - نظرية الأدب عند الجاحظ .

□ أولاً - الظروف الثقافية التي أحاطت بالأدب الجاحظي :

يقول المؤلف اننا لو أردنا أن نصف هذه الظروف بعبارة وجيزة قلنا ان فكرة الأدب جاءت نتيجة حتمية للتطور الداخلي للفكر العربي الاسلامي بأجمعه . فكما أن فكرة الكلام كانت وليدة العقيدة الاسلامية وتطوراً منطقياً للفكر الديني عند المسلمين اذ جاءت تعبر عن موقف المسلم من أمر دينه ومحاولة تبريره بالاعتماد على العقل فقط ، كذلك فان فكرة الأدب كانت تطوراً منطقياً لتصور العرب للحياة وموقفهم من التاريخ . فالأدب موقف

این صفحه در اصل محله ناقص بوده است

مرکز تحقیقات فقه و علوم اسلامی

این صفحه در اصل محله ناقص بوده است

مرکز تحقیقات فقه و علوم اسلامی

مؤلفات أحمد بن ماجد

ثبتهـا - مراحـل تأليفهـا - وحدة موضوعهـا - نقلهـا إلى اللغات الأجنبيةـة
احتوائهـا الاكتشافات الجغرافية - مخطوطاتهـا

ابراهيم الخوري

أكثر أحمد بن ماجد من نظم الشعر العلمي الملاحى في وقت مبكر من حياته . ثم كتب ، على نطاق أضيق وفي وقت متأخر ، نشرأ ملاحياً أيضاً ، علق فيه على شعره ، وشرح منه ما خيل إليه أوقيل له أنه بحاجة إلى إيضاح وتحشية . لكنه استمر يعرض علمه البحري بالقريض ، ويفسره به ، ولقد تدرج انتاجه ، بلا كلل ولا ملل ، على مدى إحدى وأربعين سنة هجرية . ولم تجر حتى الآن دراسة شاملة له ، لا في اللغة العربية ولا في اللغات الأجنبية . وفيما يلي عرض اجمالي لبعض النواحي المتعلقة به ، كُتبت تصانيفه ومراحل تأليفهـا ، ووحدة موضوعهـا ، وترجماتهـا إلى اللغات الأجنبية ، واحتوائهـا الاكتشافات الجغرافية ومخطوطاتهـا ، على أن يأتي تحليلها المفصل في أبحاث لاحقة .

أولا - ثبت تصانيف أحمد بن ماجد

لم تذكر المصادر العربية ولا الأجنبية تصانيف أحمد بن ماجد . ولا تعرف أسماؤها إلا من مخطوطاتها القليلة حتى الآن ، المتوفرة للباحثين . وهذا يعني أن احتمال ارتفاع عددها وارد جداً ، لا بل حتمى في رأينا ، لأن نسخاً كثيرة منها محفوظة في مكتبات خاصة ، أو حتى عامة ، ولم يعلن عنها أو لم تفهرس بعد ، ولا مجال للحصول عليها في الظروف الحالية لاستكمال الصورة عن تفاصيل النظرية المطروحة في المتداول منها .

فليس أمامنا إذن إلا تعداد مؤلفاته نقلا عما جاء في مخطوطاتها بالذات ، ولا سيما أن أحمد بن ماجد درج على ذكر اسمه في متنهـا وعلى الإشارة في أحد تصانيفه أحيانا إلى ما نظمه أو نشره من قبل . وأيسر ترتيب لها هو تقسيمها إلى نشر وشعر وإلى موجود ومفقود . ونبدأ بالشعر لكثرتـه ، وننتهي بالنشر لقلتهـا .

وسوف نذكر اسم الانتاج وتاريخه إن توفر ، وقافية القصيدة وبحرها وعدداً أبياتها .

أ - الأراجيز والقصائد

١ - الأراجيز والقصائد الموجودة :

عدد الأبيات	البحر	التاريخ	الاسم الكامل
١٠٨٢	الرجز	١٤٦١هـ / ١٨٦٦م	١ - حاوية الاختصار في أصول علم البحار
٧٠١	الرجز	-	٢ - الأرجوزة السفالية
٣٠٥	الرجز	١٤٨٣هـ / ١٨٨٨م	٣ - الأرجوزة السبعية لأن فيها سبعة علوم
٢٩٥	الرجز	١٤٨٧هـ / ١٨٩٣م	٤ - أرجوزة تصنيف قبلة الاسلام في جميع الدنيا أو تحفة القضاة
٢٧٣	الرجز	-	٥ - الأرجوزة الملمقية
٢٥٥	الرجز	-	٦ - أرجوزة النتخات لبر الهند وبر العرب من جاء اثنتي عشرة لجاء اصبح
٢٢١	الرجز	١٤٩٤هـ / ١٩٠٠م	٧ - أرجوزة قسمة الجمثة على أنجم بنات
١٧٨	الرجز	١٤٨٥هـ / ١٨٩٠م	٨ - الأرجوزة المربة التي عربت الخليج البربري وصححت قياسه
١٥٥	الرجز	-	٩ - الأرجوزة الهادية
١٠٠	الرجز	-	١٠ - أرجوزة بر العرب في خليج فارس
٤٨	الرجز	-	١١ - أرجوزة منازل القمر
١٩٣	الطويل	-	١٢ - القصيدة الذهبية
٥٤	الطويل	-	١٣ - القصيدة التائية
١٩٢	الطويل	١٤٩٤هـ / ١٩٠٠م	١٤ - قصيدة ضريبة الضرائب
١٧٢	الطويل	-	١٥ - القصيدة المكية
٥٧	الطويل	-	١٦ - قصيدة نادرة الأبدال في الواقع وذبان الميثوق
٦٤	الطويل	-	١٧ - القصيدة البليغة في قياس السهيل والرامح
٣٣	الطويل	١٤٦٠هـ / ١٨٦٥م	١٨ - القصيدة القافية في معرفة المجهولات من النجوم اللواتي قيدوا بالمنازل جيذا

عدد الأبيات	البحر	التاريخ	الاسم الكامل
٧٢	البسيط	-	١٩- قصيدة كنز المعاملة وذخيرتهم لامية في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأسمائها وأقطابها أو القصيدة العربية
٦٤	الطويل	-	٢٠- قصيدة ميمية الأبدال تقاس على ستة أوجه
٥٧	البسيط	-	٢١- القصيدة الفايقة في قياس الضفدع الأول وقيدته سهيل
١٣	الطويل	-	٢٢- قصيدة عدة الأشهر الرومية وكل شهر كم هو
١٩	الطويل	-	٢٣- قصيدة مواسم السفر
٤٦٠٣	مجموع الأبيات	١٥٠٠/١٩٠٦ م	٢٤- القصيدة الخمسة
١٧	الطويل		٢- الأراجيز والقصائد المفقودة :

النص الوارد ذكرها فيه

الاسم الكامل

- ٢٥- أرجوزة الارباع الذهبية : البيت ١٦٠
- ٢٦- أرجوزة قياس التير والسلبار الذهبية: ١٥٠، ثم ف ٣٦-١١٩-١٥٩-٢٠٩
- ٢٧- أرجوزة قياس المربعين الأوسطين ف ٧١ - ٢٧٠
- ٢٨- القصيدة الذهبية النسخة الأولى والثانية استنتاج من الذهبية الموجودة : النسخة ٢
- ٢٩- القصيدة الثانية في القياس الأصلي ف ٢١٩
- ٣٠- قصيدة رائية الغلق الذهبية : البيت ١٥٦
- ٣١- قصيدة رائية الكل الذهبية : ١٥٣
- ٣٢- القصيدة المينية في قياس المسافات ف ٢٨٥
- ٣٣- قصيدة لامية قياس السلبار والواقع ف ١١٩
- ٣٤- قصيدة ميمية المعبرات الذهبية : البيت ١٦١
- ٣٥- القصيدة النونية الصغيرة ف ١٠٨-١٢٦-٢٠٦-٢١٩
- ٣٦- القصيدة النونية الكبرى أو قصيدة الخيل الذهبية ١١٤، ١٤٢ ف ٤٨-١٠٤-٢١٢
- ٣٧- قصيدة ميمية في قياس السماكين ف ٧٨

النص الوارد ذكرها فيه

الاسم الكامل

ف ١٦١ - ١٦٢

٣٨- قصيدة الترفا - دالية

ف ١١٥

٣٩- قصيدة قياس الجاه - نونية

ف ٨٤

٤٠- قصيدة لامية في السبعة السيارة
وساعات الليل والنهار

الذهبية ١٥٩

٤١- ضريبة الضرائب النسخة الأولى

ب - الأعمال النثرية

أما أعمال أحمد بن ماجد النثرية ، فمحدودة عدداً وحجماً • والموجود منها يستغنى عنه بسهولة وبلا حرج ، لأنه لا يتضمن معطيات أو معارف جديدة لم ترد في شعره •

١ - الأعمال الموجودة :

والأعمال الموجودة هي :

١ - مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد • وتاريخه ٨٩٥هـ / ١٤٨٩ م

٢ - والفصول

٣ - والمل

٢ - الأعمال المفقودة :

والأعمال المفقودة هي :

٤ - مطول كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد (النسخة الأولى المطولة) •
وتاريخه ٨٨٠هـ / ١٤٧٥ م •

٥ - وشرح الذهبية •

هذا هو ثبت ما أعلن أحمد بن ماجد نفسه انه ألفه في شتى تصانيفه الشعرية والنثرية • ولن نستغرب أن يفاجأ من يطلع على الأعمال المفقودة ، عند العثور عليها ، بوجود تصانيف أخرى ، قد يشار إليها في متن النصوص المتوقع أن تكتشف عاجلاً أو آجلاً • ومهما يكن نود أن نبرز ثلاث حقائق تتعلق بلائحتنا :

الحقيقة الأولى : تشير القصيدة الذهبية (رقم ١٢ في ثبنا) قضية ضريبة الضرائب • فنحن نعلم أن النسخة الأولى من الذهبية نظمت قبل عام ٨٨٠هـ / ١٤٧٥ م ، وانها صححت عام ٨٩٥هـ / ١٤٨٩ م في الوقت الذي اختصرت فيه نسخة كتاب الفوائد المطولة • ونلاحظ أن بيت الذهبية ١٥٩ يشير إلى قصيدة ضريبة الضرائب ، وضريبة الضرائب المعروفة يعود تاريخها إلى عام ٩٠٠هـ / ١٤٩٤ م • إذن لا بد من افتراض وجود نسخة

قديمه لضريبة الضرائب ترجع الى ما قبل عام ٨٩٥ هـ وحتى الى ما قبل ٨٨٠ هـ على غرار القصيدة الذهبية ، أو اعتبار هذا البيت مدسوساً بلا حجة مقبولة . ثم ان البيت التاسع من الذهبية وهو :

ومن بات يراهان خمسين حجة على طلب عاف الكرى في الفياهب

يشبه ماجاء في البيت ١٥١ من القصيدة الملكية :

وصفت لكم تجريب خمسين حجة فشين قلبي لا تقل شاب ظاهري

ويذكرنا بما قاله ابن ماجد بأنه لم يصنف كتاب الفوائد (يقصد المختصر) الا بعد أن مضى له خمسون سنة في مراقبة صاحب السكان . بالتالي ، لا بد من اعتبار عام ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م تاريخ النسخة الثانية من القصيدة الذهبية ، كما هو تاريخ القصيدة الملكية وتاريخ مختصر كتاب الفوائد . أما النسخة الأولى فتعود حتماً الى ما قبل عام ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥ م ، مثلما نعلم .

الحقيقة الثانية : ان كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، الوارد نصه في جميع المخطوطات المعروفة حالياً ، والمطبوع في مجمع اللغة العربية بدمشق ، هو فعلاً المختصر الذي لخصه ابن ماجد عن النسخة الأولى المطولة التي صنفها عام ٨٨٠ هـ / ١٤٨٥ م . ويعلم جميع الباحثين أن هذا المختصر مؤرخ وتاريخه مرقوم بالأحرف ، وهو عام ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م .

الحقيقة الثالثة : عندما نشرنا حاوية الاختصار في أصول علم البحار ، أشرنا الى سبعة أبيات منقولة دست فيها . وعند ما طبعنا الأرجوزة السفالية ، أثبتنا أن مائة وستة أبيات نزلت ودست فيها . فصار عددها ٨٠٧ أبيات ، كما صورته وترجمته المستشرق شوموفسكي ، دون أن يلحظ ان ابن ماجد حدد العدد الصحيح أي ٧٠١ في البيت ٦٩١ من أرجوزته السليمة . ولا بد من لفت الأنظار الى هذه الوقائع لتصحيح الاستنتاجات الخاطئة المستخلصة منها .

فلهذه الحقائق الثلاثة انعكاسات على تمييز مراحل انتاج أحمد بن ماجد الفكري وعلى نواح أخرى سوف نتحدث عنها في أوانها .

ثانياً - مراحل تأليف تصانيف أحمد بن ماجد

بدأ أحمد بن ماجد يصنف في علوم البحر في عام ٨٦٥ هـ / ١٤٦٠ م ، حين نظم قصيدته القافية في معرفة المجهولات مسن النجوم اللواتي قيدوا بالمنازل جيداً . وختم انتاجه الملاحي بنظم قصيدته « الخمسة » في عام ٩٠٦ هـ / ١٥٠٠ م . وبهذا امتد انتاجه الفكري الملاحي على مدى ٤١ سنة هجرية أو ٤٠ سنة ميلادية بلا انقطاع .

مع ذلك يبدو لنا انه توقف مرتين في هذه الفترة الطويلة ليلقي نظرة الى الوراء ، ويمحص ما كتب . ويعلق عليه بنص نثري أو شعري .

ففي عام ٨٨٠هـ/١٤٧٥ م ، كان قد نظم أراجيز وقصائد كثيرة ، وأنهى في هذا العام بالذات كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، يعني النسخة المطولة ، بعد اطلاعه على مؤلفات من سبقوه ، على حد قوله : « ولما اطلعت على تأليفهم ورأيتهم ضعيفا بغير قيد ، ولا له صحة كلية ولا تهذيب ، هذبت ما صح منه ، وذكرت الاختراعات التي اخترعتها ، وصححتها وجربتها عاما بعد عام ، في نظم الأراجيز والقصائد ، وفي هذا الكتاب عام ثمانين وثمانماية » (١) . ويؤكد أنه ألف الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، النسخة المطولة ، ليضمنه بعض علم البحر ليشرح فيه ما عجز الربابين عن فهمه من أراجيزه وقصائده ، حيث يقول : « فهذا أنا قد اختصرت منه - أي علم البحر - ما يليق لأهل زمانه في هذا الكتاب ، وسميته كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، ألفته وصنفته لركاب البحر ورؤسائه ، ولغيره ما اشتبه من الحاوية والأراجيز » (٢) . ويقسم أن القياسات الواردة في هذا الكتاب مجربة ومكررة عشرين عاما : « فوالله ما صنفت هذه القياسات المنتخبات - أي قياسات النسخة المطولة - إلا بعد أن كررت عليها عشرين سنة » (٣) . أي أنه شرع يأخذ قياسات المطول عام ٨٦٠هـ/١٤٥٥ م . ويعتبر تاريخ انتهاء مرحلة انتاج أولى وبداية مرحلة انتاج ثانية .

وفي عام ٨٩٥هـ/١٤٨٩ م ، عاد أحمد بن ماجد ، فالتقى نظرة ثانية الى الوراق ، وأشار الى كتاب الفوائد في نسخته الأولى المطولة ، فقال : « وكنا قد شرحنا كتابا ، شخصناه ، وطال علينا الكتاب » (٤) ، والى أنه صحح النسخة الأولى المطولة في عهد قايتباي الملك الأشرف الذي قال عنه : « وهو - أي قايتباي - على أيماننا - أي أيام ابن ماجد - التي صححنا - أي ابن ماجد - فيها هذا الكتاب - أي النسخة الأولى المطولة - والذهبية » (٥) . والمقصود أنه قام بتلخيصه حيث قال : « ولها - أي الألفاظ الأعجمية - شرح يطول في هذا الكتاب - أي المختصر - الذي نسمي في اختصاره من كل جانب لعل أن يكتفوا ويتحدثوا به لقلته واختصاره » (٦) . واسقط كثيرا من الأبحاث لكي لا يطول مختصره ، فتحاشى الحديث عن الطول والمرض والبروج والممرات لأنه « لا يليق بهذا المختصر » (٧) ، وتجنب الكلام عن دجلة والفرات وسيحون وجيحون ، « لأن منهم ما ينقسم على أجزاء كثيرة ، لم يلق ذكرها بهذا المختصر » (٨) ، ولم يشأ أن يدخل في تفاصيل القياس الأصلي عند استقلال الصرفة الواردة في الحاوية ، « فما حاجة أن يكرر ذكره ويطول الكتاب » (٩) . وصرح بجلاء أنه يجعل علم البحر المشروح في شمره : « وكان قصدي اختصار النظم والعلم » . ونظمت هذا الكتاب في عام خمس وتسعين وثمانماية من الهجرة النبوية (١٤٨٩ م) (١٠) . وبهذا يختتم مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد مرحلة الانتاج الثانية ، ويمين بداية المرحلة الثالثة .

أما المرحلة الثالثة فتتمد من عام ٨٩٥هـ/١٤٨٩ م الى عام ٩٠٦هـ/١٥٠٠ م ، وهو نهاية عهد ابن ماجد بالتأليف .

اذن يتوزع انتاج أحمد بن ماجد العلمي الملاحي على ثلاث مراحل كبرى :

١ - المرحلة الأولى : ٨٦٥ هـ / ١٤٦٠ م - ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥ م ، ومدتها خمس عشرة سنة هجرية .

٢ - المرحلة الثانية : ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥ م - ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م ، ومدتها خمس عشرة سنة هجرية أيضاً .

٣ - المرحلة الثالثة : ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م - ٩٠٦ هـ / ١٥٠٠ م ، ومدتها إحدى عشرة سنة هجرية .

آ - المرحلة الأولى : ٨٦٥ هـ / ١٤٦٠ م - ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥ م

تم في هذه المرحلة الأولى تأليف التصانيف المؤرخة التالية وهي :

١ - القصيدة القافية في معرفة المجهولات من النجوم اللواتي قيدوا بالمنازل جيداً . وتاريخها ٨٦٥ هـ / ١٤٦٠ م . وهي أول قصيدة نظمها ابن ماجد في علم البحر ، فيما نعلم .

٢ - حاوية الاختصار في أصول علم البحار . وتاريخها ٨٦٦ هـ / ١٤٦١ م . وهي أهم وأشمل ما كتبه ابن ماجد شعراً ونثراً . وتتضمن جميع مبادئ علم البحر في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي .

٣ - كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد . النسخة الأولى المطولة ، وتاريخها ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥ م .

وتنشر في هذه المرحلة قضية أراجيز وقصائد ، نظمت بين سنتي ٨٦٥ هـ و ٨٨٠ هـ عاماً بعد عام ، على حد ما جاء على لسان أحمد بن ماجد بالذات (١١) . ولم يرد أي إيضاح إضافي بشأن هذه المنظومات . لكن لا نستبعد ظهور ما يثبت صحة قوله في مستقبل قريب أو بعيد ، لأنه عودنا ألا يرسل الكلام على عواهنه .

ب - المرحلة الثانية : ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥ م - ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م

وضم انتاج المرحلة الثانية أعمالاً مؤرخة بدقة وأخرى حدد تاريخها على وجه التقريب ، موجودة كانت أو مفقودة .

١ - الأعمال المؤرخة :

أما الأعمال المؤرخة ، فتتضمن :

١ - الأرجوزة السبعية لأن فيها سبعة علوم من علوم البحر غير الفراسة والاشارات . وتاريخها ٨٨٨ هـ / ١٤٨٣ م .

٢ - الأرجوزة المعربة التي عربت الخليج البربري وصححت قياسه . وتاريخها ٨٩٠ هـ / ١٤٨٥ م .

٣ - أرجوزة تصنيف قبله الاسلام في جميع الدنيا أو تحفة القضاة . وتاريخها ٨٩٣ هـ / ١٤٨٧ م .

٤ - مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد . وتاريخه ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م

٥ - الأعمال المحدد تاريخها على وجه التقريب :

وتشمل الأعمال المحدد تاريخها على وجه التقريب ، قياساً على مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد أو على ما ورد فيه أو في القصيدتين الذهبية والمكية المزامنتين له :

١ - الأرجوزة السفالية . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ وحتى قبل عام ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥ م لأنها مذكورة في البيت ١٦٢ من الذهبية .

٢ - الأرجوزة الهادية . وتاريخها قبل ٨٩٥ هـ لأنها مذكورة في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٢٥١ .

٣ - القصيدة المكية . وتاريخها ٨٩٥ هـ ، قياساً على مختصر كتاب الفوائد ، الذي جاء فيه : « وما صنفت هذا الكتاب الا بعد أن مضى لي خمسون سنة ، وما تركت فيها صاحب السكان وحده ، الا أن أكون على رأسه أو من يقوم مقامه » (١٢) . وترد الفكرة ذاتها في القصيدة المكية في البيت ١٥١ منها :

وصفت لكم تجريب خمسين حجة فشين قلبي لا تقل شاب ظاهري

وهذا يعني أن ابن ماجد نظم هذه القصيدة في عام تأليفه كتابه مختصر كتاب الفوائد ، أي عام ٨٩٥ هـ .

٤ - قصيدة نادرة الابدال في الواقع وذبان الميوق . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ لذكرها في البيتين ٣٦ ، ٩٣ من القصيدة المكية .

٥ - قصيدة كنز المعالمة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأسمائها وأقطابها . وتاريخها قبل ٨٩٥ هـ لأنها مذكورة تلميحاً في البيت ١٧٨ من الذهبية .

٦ - قصيدة ميمية الابدال تقاس على ستة أوجه . تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في البيت ١٦٥ من القصيدة المكية ، وفي ص ٢١٣ من مختصر كتاب الفوائد .

٧ - القصيدة الفايفة في قياس الضفدع الأول وقيد سهيل . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في البيت ٦٥ من القصيدة المكية وفي ص ٣٦ ، ٩٨ ، ١٣٦ ، ٢١١ من مختصر كتاب الفوائد .

٨ - قصيدة عدة الأشهر الرومية وكل شهركم هو ، وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ١٨٣ .

٩ - قصيدة مواسم السفر . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٣٣٩ .

١٠ - أرجوزة الأربع . وتاريخها قبل سنة ٨٩٥ هـ لأنها مذكورة في البيت ١٦٠ من الذهبية .

١١ - أرجوزة قياس التبر والسلبار ، تاريخها قبل ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد في ص ٣٦ ، ١١٩ ، ١٥٩ ، ٢٠٩ .

١٢ - أرجوزة قياس المربعين الأوسطين . تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٧١ ، ٧٢ .

١٣ - القصيدة الذهبية ، النسخة الأولى وتاريخها قبل عام ٨٨٠ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٥٧ ، ٧٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٤١ ، ١٧٦ ، ١٩٠ ، ٢٠٥ ،

٢٣٥ . والنسخة الثانية وتاريخها عام ٨٩٥ هـ ، كما ورد صراحة عن تصحيح النسخة الأولى في كتاب الفوائد ، ص ١٦٧ .

١٤ - القصيدة الثائية في القياس الأصلي . تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ص ٢١٩ .

١٥ - قصيدة رائية الفلق . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ لأنها مذكورة في البيت ١٥٦ من الذهبية .

١٦ - قصيدة رائية الكل . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لأنها مذكورة في البيت ١٥٣ من الذهبية .

١٧ - القصيدة المينية في قياس المسافات . تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٢٨٥ .

١٨ - القصيدة اللامية في قياس السلبار والواقع . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في كتاب الفوائد ، ص ١١٩ .

١٩ - قصيدة ميمية العبرات . وتاريخها قبل ٨٩٥ هـ لأنها مذكورة في البيت ١٦١ من الذهبية .

٢٠ - القصيدة النونية الصغيرة وتاريخها قبل ٨٩٥ هـ لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ١٠٨ ، ١٢٦ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢١٩ .

٢١ - القصيدة النونية الكبرى أو قصيدة الخيل . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ٤٨ ، ١٠٤ ، ٢١٢ .

٢٢- القصيدة الميمية في قياس السماكين . وتاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ لذكرها في كتاب الفوائد ، ص ٧٨ .

٢٣- قصيدة الترفا - دالية - تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في مختصر كتاب الفوائد ، ص ١٦١ - ١٦٢ .

٢٤- قصيدة قياس الجاه - نونية - تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في كتاب الفوائد ، ص ١١٥ .

٢٥- قصيدة لامية في السبعة السيارة وساعات الليل والنهار . تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في كتاب الفوائد ، ص ٨٤ .

٢٦- ضريبة الضرايب، نسخة أولى . تاريخها قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكرها في البيت ١٥٩ من الذهبية .

٢٧- شرح الذهبية . وتاريخه قبل عام ٨٩٥ هـ ، لذكره في مختصر كتاب الفوائد ، ص ١٨ ، ٦٦ ، ١٤١ ، ١٥٢ ، ١٦٢ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ .

ج - المرحلة الثالثة : ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م - ٩٠٦ هـ / ١٥٠٠ م

ونظم أحمد بن ماجد في هذه المرحلة الثالثة أيضاً أعمالاً مؤرخة بدقة ، وأخرى حدد تاريخها على وجه التقريب ، موجودة كانت أو مفقودة .

١ - الأعمال المؤرخة :

من التحقيقات البيوتري عدم ردى

واشتملت الأعمال المؤرخة على :

١ - أرجوزة قسمة الجمة على أنجم بنات نعش وتاريخها ٩٠٠ هـ / ١٤٩٤ م .

٢ - وقصيدة ضريبة الضرايب . وتاريخها ٩٠٠ هـ / ١٩٤٤ م .

٣ - والقصيدة الخمسة . وتاريخها ٩٠٦ هـ / ١٥٠٠ م .

٢ - الأعمال المحدد تاريخها على وجه التقريب :

وتتضمن الأعمال المحدد تاريخها على وجه التقريب :

١ - أرجوزة المنتخات لبر الهند وبر العرب من جاء اثنتي عشرة لجاء اصبع . وتاريخها بين ٨٩٥ هـ و ٩٠٦ هـ ، لأنها ألفت بعد مختصر الفوائد الذي ذكرته في بيتها ٢٥٢ .

٢ - القصيدة البليغة في قياس السهيل والرامح . وتاريخها قبل عام ٩٠٠ هـ لأنها مذكورة في قصيدة ضريبة الضرايب في بيتها ١٤٢ .

خلاصة القول أن مجموع أعمال أحمد بن ماجد المعروفة حالياً ٤٦ عملاً ، ظهرت على ثلاث مراحل :

أ - فالمرحلة الأولى تميزت بانتاج أرجوزة طويلة وقصيدة قصيرة أي ١١١٥ بيتاً .
ويضاف إليهما مطول كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، أي ما جملته
ثلاثة أعمال ثابتة ، ما عدا عدداً غير معروف من الأراجيز والقصائد المجهولة الأسماء
حتى الآن وغير الداخلة أصلاً في حسابنا العام لمؤلفاته في الوقت الحاضر .

ب - وضمت المرحلة الثانية ٣٠ عملاً شعرياً ما بين موجود ومفقود . ويشمل الموجود
(٢٢٨١ بيتاً) ، وعملين نثرين هما مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ،
وشرح القصيدة الذهبية ، أي ما جملته اثنان وثلاثون عملاً وكلها معروفة الأسماء .
ج - واقتصر انتاج المرحلة الثالثة على خمسة أعمال شعرية ما بين موجودة ومفقودة .
ويعد الموجود منها ٧٣٢ بيتاً .

د - تبقى أربعة أعمال شعرية عدة أبياتها ٤٧٥ بيتاً ، لا يمكن تحديد تاريخ نظمها ،
وهي أرجوزة الملمقية ، وأرجوزة برالمرب في خليج فارس ، وأرجوزة مناسزل
القمر ، والقصيدة الثائية . كذلك نجهل تاريخ كتابة الفصول والمآل .

يتضح من هذا العرض أن انتاج أحمد بن ماجد اتبع خطاً بيانياً متصاعداً بلغ ذروته
في المرحلة الثانية ، ولم يلبث أن انحدر وانحداراً حاداً في المرحلة الثالثة بعد أن استنفد
طاقته الإبداعية ، ولم يعد لديه ما يقوله ، وبلغ من الكبر عتياً .
وسوف تزداد هذه الصورة وضوحاً متى نوقش موضوع تصانيفه .

ثالثاً - وحدة موضوع تصانيف أحمد بن ماجد

عمل أحمد بن ماجد نيفاً ونصف قرن في الملاحة في المحيط الهندي وبحاره ، وكتب
خلال إحدى وأربعين سنة منها ستة وأربعين عملاً ، لم يؤلف فيها بل صنّف ، ولم يسلك
مسلك الأقدمين بل نهج نهجاً جديداً ، ولم يأت بأشقات أفكار متفرقة بل تفرعت جميع
أبحاثه عن أصل واحد احتواها كلها . وتستتبع أقواله أنه تخلى عن التقليد وجعل نفسه
مختصاً بالتصنيف دون غيره ، واتباع نهجاً مستحدثاً في تصنيفه ، وضمنه علماً طريفاً
يختلف عن « تأليف » سواء . فجميع هذه الأمور المستجدة في أعماله بحاجة إلى إيضاح
سوف نفصله في الفقرات التالية :

- ١ - ميزة تصنيف أحمد بن ماجد .
- ٢ - نهج أحمد بن ماجد في تصنيفه .
- ٣ - مضمون تصانيف أحمد بن ماجد .

أ - ميزة تصنيف أحمد بن ماجد :

فابن ماجد يعتبر نفسه مصنفًا ، ويقول في البيت ١٧٦ من القصيدة الذهبية :

وأما على رأي المصنّف أحمد تزلزلها بالطول لا بالجوانب

فالمصنّف اسم فاعل من صنّف، وصنّف، بتشديد النون، الشيء، ميز بعضه عن بعض، والتصنيف تمييز الأشياء بعضها عن بعض. . . اذن يقوم المصنّف بعمل عقلائي وبإطلاق أحكام عقلائية، بعكس ما يفعله المؤلف، الذي يشتق من: ألغت بين الناس اذا جمعت بينهم بعد تفرق، وألغت الشيء اذا وصلت بعضه ببعض، ومنه تأليف الكتب، أي جمعها جمعا دون بذل جهد فكري خاص، خلافا لما هو متعارف عليه في أيامنا الحاضرة.

ويتضح هذا الفرق في المعنى اللغوي في ذهن ابن ماجد بجملة، ويجمله يرفض أن يعتبر نفسه أو يعتبره الناس مؤلفا، بل أنه ينبذ المؤلفين ويزدريهم، مثلما فعل بالليون الثلاثة حيث يقول عنهم: «وهم مؤلفون لامصنفون . . . ولم يركبوا البحر . . . وصاروا يسألون عن كل بر أهله ويؤرخون» (١٣). ويكرر قوله في مكان آخر: «وهم مؤلفون لامصنفون . . . ولما اطلعت على تأليفهم ورأيتهم ضعيفا بغير قيد، ولا له صحة كلية، ولا تهذيب، هذبت ما صبح منه . . .» (١٤).

مع ذلك لا يأنف من استعمال «ألف» بمعنى «جمع»، ولا يتردد بتفضيل تصنيفه على تصنيف غيره، اذا سلم لهم بالتصنيف، فيقول: «وهم ألفوه ولفقوه من أهله وغيرهم، وأنا ألغت واخترعت وفملت وجربت وصححت وهذبت . . . وتصنيفنا خير من تصانيفهم» (١٥). وينطوي هذا الاستشهاد على تلميح الى نهج في التصنيف.

ب - نهج أحمد بن ماجد في تصنيفه:

ويتبع أحمد بن ماجد في تصنيفه منهجا علميا واضحا يرتكز على ثلاثة أسس لا يحيد عنها البتة: هي اصطفاة صحيح القديم، واختراع الأصول السليمة، واختبار التليد المختار والطريف المبتكر.

١ - اصطفاة صحيح القديم:

فهو لا يخطئ أعمال الأوائل جملة وتفصيلا، بل يمتدح باحتوائها بعض المعارف الصحيحة وكثيرا من اللغو والأمور المتعلقة بمرافىء ومدن أصبحت أطلالا أو تبدلت أسماؤها، اذ يقول: «وقد اندرست تلك البنادر والمدن وتكرت أسماؤها» (١٦). ويذكر أيضا في مقدمة حاوية الاختصار في أصول علم البحار: «صنفتها - أي الحاوية - مما سلك في عصري من الأراجيز المصنفة والرهمانجات الواسعة المؤلفات الكبيرة المقدار الكثيرة التردد والتكرار . . . وكان قصدي الاختصار واسقاط العشو من هوش الاكثار» (١٧).

اذن اختار ابن ماجد من أعمال القدماء خيار ما فيها، لكنه أشار دوما الى مصدره.

٢ - اختراع الأصول السليمة:

ولم يكتف بالرجوع الى الأقدمين، بل مكنته ممارسة مهنته وركوب البحر وقدرته الخلاقة من ابتكار اختراعات جديدة يمتز بها، ويذكر اثنين منها في البيت ١٦٦ من القصيدة الذهبية:

ومن عرف الموج الصليبي وريعه وركب مغناطيسكم بالمراكب

ويشيد بما اكتشفه من إبدال وقياسات نجوم في البيت ١٧٩ من قصيدة ضريبة
الضرائب :

قياساتها كالدر هي فلايد سمحن بها كفاي في عنق البحر
ويبالغ أيضاً في الافتخار بصفات البحر التي يضعها وبإشاراته ، ويقول في البيت
١٧ و ١٨ من ميمية الإبدال :

نواذر علم البحر عني تفرعت وخير صفات البحر تصدر عن فمي
صفاتي صفات للهدى وإشائري بها يهتدي الأعمى الذي قلبه عمي
ولا يفوته تعداد المجاري والمطالق أو طرق الباحة أو مسامرة البرور في شتى
أرجيزه .

٣ - اختبار التليد المختار والطريف المبتكر

على أن ابن ماجد لا يقبل لا القديم المنقول عن السلف ولا الحديث المخترع بجهده
إلا إذا تحقق من صحتهما بالتجريب وبإعادته سنين طويلة . فهو يقول في البيت ٤٠ من
الفصل الثالث من الحاوية :

ان هذه حاوية المجرب لا شك فيها عند كل العرب
ويذكر تكرار رصد قياساته عشرين سنة ونيفاً في البيتين ٢٩٢ و ٢٩٣ من
الأرجوزة السبعية لأن فيها سبعة علوم من علوم البحر غير الفراسة والاشارات ٨٨٨ هـ :
وان يرد تصنيفها سوايا لو كان من يكون في دنيايا
لم يستطع . اني عليها بالرصد منذ سنين فوق عشرين عدد
وفي كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد حيث جاء أيضاً : « وما صنفت
هذه القياسات المنتخبات إلا بعد أن كررت عليها عشرين سنة » (١٨) . ويقول في البيت
٢٠٥ من أرجوزة قسمة الجمة على أنجم بنات نعش :

دوت' الأقاليم على تهذيبها أربعة أعوام في تجريبها
فلا غرابة والحالة هذه إذا وافق جميع الربابين على مجاريه وقياساته ، كما ورد في
البيت ٦٠ من أرجوزة تعفة القضاة :

لم يعترض لي أحد في الناس في حسبة الديرات والقياس
ومع ذلك ، ينصح ابن ماجد الرباب أن لا يعتمد إلا على تجريبه الشخصي وتحقيقه
ومشاهدته العيانية ، مثلما قيل في الحاوية :

لا تعتبر إلا بما جربته أو أن يكون الوصف قد حققته

وكل ما جربته يا ربان بعمل به في كل ما تعنان
ثم صفات البر والجبال افعل بتجريبك لا تبال (١٩)

ويوصي بأن يعاد اجراء قياساته الجديدة بعد وفاته للتأكد من بقائها صحيحة :

فان مت قيسوا ما اخترعت وعولوا عليه فقد هذبت به بالتجارب (٢٠)
اذن يتمنى ابن ماجد أن يطبق المعاملة نهجه التجريبي حتى لو كان للتحقق من صحة
ما قاسه هو لأنه يثق بدقة علمه على حد قوله :

وخذ مني العلم الذي قد سمعته وجرب فايامي مضت بالتجارب (٢١)

فما هو هذا العلم الذي يتحدث عنه ؟ انه بلا شك مضمون تصانيفه .

ج - مضمون تصانيف أحمد بن ماجد :

فقد استعمل أحمد بن ماجد في الكلام عن مضمون تصانيفه تمبيراً واحداً ، هو :
« علم البحر أو البحار » ، وكرر ذكره في أراجيزه وقصائده وبحث هذا العلم على وجه
الاجمال ، ثم فصله تفصيلاً دقيقاً في جميع أعماله الشعرية ، وعلق عليه في أعماله
النثرية المحدودة .

١ - علم البحر أو البحار أو الملاحة الفلكية .

ولا يجوز أن نفكر بأنه قصد بعلم البحر أو البحار ما نعني به الآن من دراسات
مائية أو جغرافية ، لأنه أراد به الملاحة الفلكية وأصول العمل فيها وسبابتها ، واعتبر
أنه وضع قواعد جديدة لعلم جديد نفيس .

فهو يقول في البيت ٧٥ من الفصل الحادي عشر من حاوية الاختصار في أصول علم
البحار :

قصدي الاصول في علوم البحر لا قصدي الهرج وكثر الشعر
وامتدح الحاوية ايها في البيت ١٥٤ من قصيدته الذهبية وقال عنها :
وحاوية العلم النفيس افادها ليجري عليها كل آت وذاهب

وجزم أنه أول من كتب في هذا العلم :

كشفت لعلم ، ما سبقت مثله وكل فتى يجني الذي هو زارع (٢٢)
وعاد الى التأكيد على الفكرة ذاتها في البيت ١٣٧ من قصيدة ضريبة الضرائب :
فخذ من علوم لا سمعت ولا ترى لذا العلم من غيري وذو لذة العمر

وزاد فكرته ايضاحاً ، فشرح أنه يقصد علم البحر الفلكي ، حسبما جاء في البيتين

٦ و ٧ من الفصل الأول من الحاوية :

يا ايها الطالب علم اليم اليك نظماً يا له من نظم
في العلم والهيئة والحساب (٢٣) وما هو استنبط للصواب

ويقطع عنوانا حاوية الاختصار في أصول علم البحار وكتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، دأب كل تأويل بنصيهما الصريحين اللذين يثبتان ، هما والاستشهادات السابقة أن ابن ماجد صنف في علم البحر ، أي الملاحة البحرية ، وطبق فيها الهيئة ، أي أصول علم الفلك ، فصارت ملاحته فلكية ، ليهتدي بالنجوم وبأنواء بعضها المسماة منازل القمر وبتواريخ طلوعها وغروبها محسوبة بالسنة الشمسية الملاحية ، أي النيروز العربي وبما يقابلها في السنة الرومية أي البيزنطية .

أذن ينحصر مضمون تصانيفه في البحث في الملاحة الفلكية ولا شيء سواها . وهو يجمل هذه الملاحة الفلكية في أحد أعماله ، ثم يتناول تفاصيلها تفصيلا تفصيلا في سائر تصانيفه .

٢ - اجمال علم البحر في الحاوية وتفصيله في التصانيف الأخرى

وجمع ابن ماجد ملاحته الفلكية الجديدة في أطول أراجيزه وأعظم مؤلفاته ، نمني ، على حد قوله ، « حاوية العلم النفيس » التي سماها كتابا أي مصنفا شاملا قيما :

لا تأخذ الصفات من كتابي الا صفات الصديق والصواب (٢٤)

والكتاب في عصره اسم لكل ما خط مجموعا ، نشأ كان أم شمرا . وهذه الحاوية مقسمة الى أحد عشر فصلا يتناول كل فصل منها ناحية أو عدة نواح من العلم النفيس .

وبعد انتهائه من نظم الحاوية ، أدرك أن تكثيف البحث فيها لم يف جميع جوانب علمه الجديد حقها من التدقيق ، فعاد الى تفصيلها في أراجيز وقصائد لاحقة . وربما اشتملت المنظومة على ناحية واحدة أو ناحيتين من علم البحر . ومن الأمثلة عليها :

— افراد بعض القصائد لقياس بعض الكواكب : كقصيدة نادرة الأبدال في الواقع وذبان الميثوق ، أو القصيدة البليغة في قياس السهيل والرامح ، أو القصيدة الفايقية في قياس الضفدع الأول وقيد سهيل .

— أو تخصيص بعض الأراجيز لتفصيل مجاري بر معين ، مثل الأرجوزة السفالية أو الأرجوزة الملقية ، أو أرجوزة النتخت لبر الهند وبر العرب من جاء اثنتي عشرة لجاء اصبع .

— أو عرض ناحية معينة بدقة في أرجوزة أو قصيدة : كأرجوزة المنازل ، أو قصيدة عدة الأشهر الرومية وكل شهر كم هو ، أو قصيدة المواسم .

وربما تضمنت الأرجوزة أو القصيدة عدة نواح من علم البحر ، متكاملة ومنسجمة فيما بينها . والمثال على ذلك :

— الأرجوزة السبعية لأن فيها سبعة علوم من علوم البحر غير الفراسة والاشارات .

— وقصيدة كنز المعالة وذخيرتهم في علم المجهولات في البحر والنجوم والبروج وأسمائها واقطابها (تسمى أيضا القصيدة المربية) .

وكان ابن ماجد قد أوصى في حاويته الأغوار من طلاب علم البحر ، من الذين لا يجرون السفن ، أي ممن ليسوا ربابين أو معاملة ، أن يستمينوا بـ « أستاذ » أي معلم ، عند مطالعة نظمه :

والشرط لا يقرأ بلا استاذ ان لم يكن للفلك غير حائي (٢٥)

وقد تبين له في الخمسين من عمره تقريباً أن المعاملة والربابين والمستجدين على حد سواء ، يحتاجون إلى شرح بعض أبياته وبعض أبحاثه الفرعية ، فقرر أن ييسر لهم إدراك معاني أشعاره ، وشرع يكتب لهم فوائده (٢٦) أي تعليقات أو حواشي ، جمعها في كتاب واحد سماه كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد ، وقال عنه : « ألفته وصنفته لركاب البحر ورؤسائه ، وفيه ما اشتبه من الحاوية والأراجيز وغيرها للطالبين » (٢٧) .

وهكذا يتضح أن « الحاوية » تستقطب جميع ما كتبه أحمد بن ماجد ، وإنها أعظم تأليفه ، وإن كل ما جاء بعدها إيضاح لها . فهي الأصل وما سواها فرع ، وهي تتضمن بالتالي الملاحة الفلكية العربية ، وكل ما تبقى شرح لها أو تفصيل لما أجمل فيها . وتنطوي هذه الحقيقة على رد ما قيل حديثاً وما زال يقال في أوساط المستشرقين المهتمين بالملاحة في المحيط الهندي ، من أن تصانيف ابن ماجد « إرشادات ملاحية » فقط أو « كتب طريق » أو « دفاتر » مسير في البحر . ويمد البدء بنقلها إلى اللغات الأجنبية بعد وفاة كاتبها بقليل ، أحد الأدلة الحاسمة على إرسائها علم الملاحة البحرية ، الذي لم يعرف من قبل .

رابعاً - نقل مؤلفات أحمد بن ماجد إلى اللغات الأجنبية

انتشرت تصانيف أحمد بن ماجد انتشاراً واسعاً في أوساط أهل البحر العرب ، وهو على قيد الحياة ، فأخذ المعاملة يتحلقون حوله في المراسي ، ويرجمون إليه في حل قضاياهم الملاحية المستعصية عليهم (٢٨) ، ونشر سليمان المهري شعره في كتبه المعروفة . وتجاوز الاعتماد على تصانيف ابن ماجد جزيرة العرب ، إذ نقل بعضها إلى لغة الأردو ، وبعضها الآخر إلى اللغة التركية . ثم تناولها الباحثون بالدرس والتمحيص في القرنين التاسع عشر والعشرين ، فترجمت ثلاث أراجيز إلى اللغتين الروسية والبرتغالية ، وترجمت السفالية وكتاب الفوائد إلى اللغة الانكليزية . ولن نتحدث هنا عن الترجمة الهندية ، التي نقل خبرها إلينا أحد المحققين في اسلام آباد ، لأننا لم نطلع عليها ولا رأيناها ، ولا قرأنا بحثاً عنها ، وإن كان أحد معاملة جزر المالديف ، وهو سيد حسين سيدي ، أعطى جيمس برنسب صورة الدائرة نقلاً عن « ماجد كتاب » الذي رآه برنسب بأم عينه (٢٩) ونكتفي باستعراض باقي الترجمات ، وأقدمها التركية .

١ - ترجمة بعض أعمال ابن ماجد إلى اللغة التركية

وردت هذه الترجمة في كتاب « المحيط » لأمر البحر التركي علي بن الحسين (٣٠) . والمحيط مخطوطتان ، عرفهما المستشرقون ، أحدهما محفوظة في المكتبة الوطنية في فيينا ، والثانية في المكتبة الوطنية في نابولي . وقد عثرنا نحن على نسخته الأصلية في ريفان . وهي في ١٣٥ ورقة (١٥ سطراً في الصفحة ٨ ، كلمات في السطر ، خط نسخي جيد) ،

آخرها : « تم الكلام بتوفيق الله ، الملك العلام ، في بلدة أحمد آباد ، عاصمة ولاية كوجرات هند ، في آخر شهر محرم الحرام من شهر سنة ٩٦٢ من الهجرة النبوية ، عليه أفضل الصلاة ، وأكمل السلام » . وهذا يعني أن هذا الكتاب حرر بعد مرور قرابة نصف قرن على وفاة ابن ماجد .

ويقسم « المحيط » الى مقدمة وعشرة أبواب ، تضم ٥٠ فصلا . ويقول مؤلفه أنه « ترجمه » (٣١) عن تصانيف معاملة قدامى ، هم ليث بن كهلان ومحمد بن شاذان وسهل بن ابان ، وعن تصانيف معلمين متأخرين ، هما أحمد بن ماجد من « ولاية عمان جلفار » . وسليمان بن أحمد « من الشجر » (٣٢) ، وأنه نقله عن « الفوائد ، والحاوية ، وتحفة الفحول ، والمعدة ، والمنهاج ، وقلادة الشمس » (٣٣) . فماذا كان نصيب « الفوائد » و « الحاوية » من هذه الترجمة التركية ؟ لقد عدنا الى مخطوطة ريفان التركية ، المكتوبة بخط علي بن الحسين ، وقارنا متنها بنصوص تصانيف ابن ماجد والمهري ، فحصلنا على النتائج التالية :

جداول - ١

مقارنة نص « المحيط » بنصوص ابن ماجد والمهري

نص المحيط	موضوعه	الأصل العربي المترجم أو تأليف علي بن الحسين (٣٤)
المقدمة ورقة ١ - ٩ ظ	حمدلة ، تمجيد السلطانين سليم وسليمان ، والباعث على الترجمة عن مؤلفات الليوث الثلاثة وتسانيف ابن ماجد والمهري (٣٣) وفهرس الكتاب	وضع علي بن الحسين
الباب الأول ورقة ٩ ظ - ١٧ و الفصل ١ : ٦ ظ - ٨ ظ	الافلاك والكواكب وعناصرها صفة الافلاك والكواكب	تحفة الفحول ص ١٦-١٧ شرح التحفة ص ١٤٢
الفصل ٢ : ٨ ظ - ١١ و	تجزئة الدورة	تحفة الفحول : ص ١٨ شرحها : ص ٥٨
الفصل ٣ : ١١ و - ١٢ و	بيان ما بين الاخوان من اصابع قياسية	الاحاوية ف ٢ ، الأبيات : ١٤-٢٨ التحفة : ص ١٨ - ٢٠ شرح التحفة : ص ٥٨ - ٦٩

الأصل العربي المترجم
أو تأليف علي بن الحسين (٣٤)

موضوعه

نص المحيط

العمدة : ص ٨ - ٩	أسماء الاخوان وأبمادها عن القطب بالدرجات والأصابع	لفصل ٤ : ١٢ و - ١٣ ظ
وضع علي بن الحسين	القياس والواحه	لفصل ٥ : ١٣ ظ - ١٦ ظ
العمدة : ص ١١	غاية ارتفاع الكواكب	لفصل ٦ : ١٦ ظ - ١٧ و
	اس السنين القمرية والشمسية والرومية والقبطية والفارسية	لباب الثاني : ورقة ١٧ و - ٢٧ و
قلادة الشموس : ص ٦ مع اضافة	أيام السنة القمرية وشهورها	لفصل ١ : ١٧ و - ١٧ ظ
قلادة الشموس : ص ٦ - ٧ مع اضافة	اس السنة القمرية	لفصل ٢ : ١٧ ظ - ١٨ ظ
قلادة الشموس : ص ٧ - ٨ مع اضافة	اس السنة الشمسية أي سنة البروج الرومية والقبطية	لفصل ٣ : ١٨ ظ - ١٩ ظ
قلادة الشموس : ص ٨ - ٩ مع اضافة	السنة الشمسية أي سنة البروج	لفصل ٤ : ١٩ ظ - ٢٣ و
قلادة الشموس : ص ٩ - ١٠ مع اضافة	السنة الرومية	لفصل ٥ : ٢٣ و - ٢٥ و
قلادة الشموس : ص ١٠ مع اضافة	السنة القبطية	لفصل ٦ : ٢٥ و - ٢٦ و
قلادة الشموس : ص ١١ مع اضافة	السنة الفارسية والنوروز	لفصل ٧ : ٢٦ و - ٢٧ و
تحفة الفحول : ص ٢١	الأزوام والترفات وحقيقة الديرة	لباب الثالث : ورقة ٢٧ و - ٣٢ ظ
تحفة الفحول : ص ٢١ - ٢٤ المنهاج : ص ٥	الازوام	لفصل ١ : ٢٧ و - ٢٧ ظ
المنهاج : ص ٥	الازوام الموضوعة بين الاخوان	لفصل ٢ : ٢٧ ظ - ٢٩ و
المنهاج : ص ٦	ترفات الاخوان أي أصابمها	لفصل ٣ : ٢٩ و - ٣٠ ظ
العمدة : ص ١٥		
التحفة : ص ٢٢ - ٢٤		
شرحها : ص ١٠		



نص المحيط	موضوعه	الأصل العربي المترجم أو تأليف علي بن الحسين (٣٤)
الفصل ٤ : ٣٠ ظ - ٣٢ ظ	حقيقة الديرة	التحفة : ص ٢٥-٢٦ مع اضافة عن المغناطيس
الباب الرابع : ٣٢ ظ-٤٠ و	دير فوق الريح وتحت الريح	
الفصل ١ : ٣٢ ظ - ٣٧ و	دير ورؤوس بحر الحجاز وجزره دير ورؤوس وجزر بر المعجم	العمدة : ص ٢٨-٢٩ العمدة : ٢٩ - ٣٠ الحاوية : ف ٥ : الأبيات : ٥٣-٧١
	دير بر العرب كأرض الجزر والاحقاب والأطواح وجزر عمان وجزيرة جرون	العمدة : ص ٣٠-٣٢
	دير بر المعجم كمكران والسند وجوزرات وكنكن وتلوان ومليبار	العمدة : ص ٣٢-٣٥ الحاوية : ف ٦ ، البيتان ٨-٩
	دير بر الزبالع والمدجان والسومال والزنج وسفالة	العمدة : ص ٣٥-٣٧
الفصل ٢ : ٣٧ و - ٣٨ و	دير المطائق	العمدة : ٣٧ - ٣٩
الفصل ٣ : ٣٨ و - ٣٩ و	دير تحت الريح . دير بر الشوليان والنات وورسا وبنج دير بر السيام	العمدة : ص ٣٩ - ٤٠ العمدة : ص ٤١
	دير بر الصين وماء الصين	العمدة : ص ٤٢
الفصل ٤ : ٤٠ و - ٥٤ ظ	دير جزيرة القمر دير جزر زرين دير جزيرة سقطرة دير جزر الفال دير جزر الذيب دير جزيرة سيلان دير جزر اندمان وجزر ناكباري دير جزر بحريات بر السيام دير جزيرة شمطرة دير جزيرة جاوة دير الجزر الجنوبيات الشرقية	العمدة : ص ٤٤-٤٧ مع اضافة العمدة : ص ٤٧-٤٨ مع اضافة العمدة : ص ٤٨-٤٩ العمدة : ص ٤٩-٥٣ العمدة : ص ٥٣-٥٦ العمدة : ص ٥٦-٥٨ مع اضافة العمدة : ص ٥٨-٦٢ العمدة : ص ٦٢-٦٥ العمدة : ص ٦٥-٦٩ مع اضافة العمدة : ص ٦٩-٧١ مع اضافة العمدة : ص ٧١-٧٣

نص المحيط

موضوعه

الأصل العربي المترجم
أو تأليف علي بن الحسين (٣٤)

وضع علي بن الحسين	أحوال مملكة تحت الأرض	فصل ٥ : ٥٤ ظ - ٥٧ و
تحفة الفحول : ص ٢٧	القياسات واصطلاح أهل البحر	باب الخامس : ٥٧ و - ٦٥ ظ
تحفة الفحول : ص ٢٨ مع إضافة	القياس	فصل ١ : ٥٧ و - ٥٧ ظ
تحفة الفحول : ص ٢٩	القياس الأصلي	فصل ٢ : ٥٧ ظ - ٥٨ و
الفوائد : ص ١١٣ ، ١٣٨	لوائح القياس	فصل ٣ : ٥٨ و - ٥٨ ظ
العمدة : ص ٢٢ - ٢٣	اسامي الاخنان	فصل ٤ : ٥٨ ظ - ٥٩ و
العمدة : ص ٢٥ - ٢٧ مع إضافة	دورة الفرقدين على القطب	فصل ٥ : ٥٩ و - ٦٠ ظ
العمدة : ص ١٠٤ - ١٠٦ مع إضافة	باشيات منازل القمر	فصل ٦ : ٦٠ ظ - ٦٢ و
العمدة : ص ٢٧	شروط صاحب الدرك	فصل ٧ : ٦٢ و - ٦٣ ظ
الفوائد : ص ٢٨ - ٣٠ مع إضافة	قياس الكواكب المشهورة بصحة	فصل ٨ : ٦٣ ظ - ٦٥ ظ
العمدة : ص ١٠٧ - ١١٠ مع إضافة	القياس	باب السادس : ٦٥ ظ - ٧٨ ظ
المنهاج : ص ٢٣ - ٢٤	قياس البرور المشهورة	فصل ١ : ٦٥ ط - ٦٦ و
المنهاج : ص ٢٤ - ٤٨ مع إضافة	اختلاف قياس الجاه	فصل ٢ : ٦٦ و - ٧٥ و
المنهاج : ص ٤٩ - ٥٤	قياس الجاه	فصل ٣ : ٧٥ و - ٧٧ و
المنهاج : ص ٥٤ - ٥٨	قياس الفرقدين	فصل ٤ : ٧٧ و - ٧٨ و
التحفة : ص ٣٢	قياس النعش	باب السابع : ٧٨ ظ - ٩٢ و
شرح التحفة : ص ١١٣	المسافات	فصل ١ : ٧٨ ظ - ٧٩ ظ
العمدة : ص ١٩ - ٢١	المسافة	فصل ٢ : ٧٩ ظ - ٨٠ ظ
المنهاج : ص ٩٠ - ٩٣	تقسيم أنواع الحساب	فصل ٣ : ٨٠ ظ - ٨٣ و
		فصل ٤ : ٨٣ و - ٩٠ و
		فصل ٥ : ٩٠ و - ٩١ و
	المسافة بين بر العرب وبر الهند	



نص المحيط	موضوعه	الأصل العربي المترجم أو تأليف علي بن الحسين (٣٤)
الفصل ٦ : ٩١ و ٩٢ و	مسافة بعض المواضع	المنهاج : ص ٩٩-١٠٠ مع اضافة
الباب الثامن : ٩٢ و ١٠١ و	الأرياح والمواسم	
الفصل ١ : ٩٢ و ٩٣ و	الأرياح	التحفة : ص ٣٤ - ٣٥ الفوائد : ص ٥٠ المنهاج : ص ١٠١
الفصل ٢ : ٩٣ و ٩٤ ظ	المواسم على أيام المنوروز	العمدة : ص ١١١ مع اضافة
الفصل ٣ : ٩٤ ظ-٩٦ ظ	القسم الأول من الضرب الأول يسمى رأس الريح	العمدة : ص ١١١ - ١١٢
	مواسم تحت الريح في هذا الوقت من الهند واليهما	العمدة ١١٣ - ١١٤
الفصل ٤ : ٩٦ ظ - ٩٨ ظ	القسم الثاني من الضرب الأول وهو آخر الكوس	العمدة : ص ١١٥ - ١١٦
	مواسم أسفار تحت الريح من بر عدن الى بنادر الهند	العمدة : ص ١١٦ - ١١٧
الفصل ٥ : ٩٨ ظ - ١٠١ و	الضرب الثاني في مواسم ريح القبول وهو الأزيب	العمدة : ص ١١٨ - ١١٩
	مواسم تحت الريح لبر العرب وقريب منه	العمدة : ص ١١٩ - ١٢٠
الباب التاسع : ١٠١ و ١٢٨ ظ	الأسفار	
الفصل ١ : ١٠١ و ١٠٤ ظ	جزر بحريات بر العرب	العمدة : ص ١٢١ - ١٣٠
الفصل ٢ : ١٠٤ ظ - ١٠٦ و	جزر بحريات بر المعجم	العمدة : ص ١٣٠ - ١٣٥
الفصل ٣ : ١٠٦ و ١٢٨ ظ	الأسفار وعلامات قرب البرور	
	السفر من باب المندم الى جبل زقروسيبان	العمدة : ص ١٣٦ - ١٣٧

نص المحيط	موضوعه	الأصل العربي المترجم أو تأليف علي بن الحسين (٣٤)
	السفر من سيبيان الى جدة في الرياح المخالفة	المعدة : ص ١٣٧ - ١٤٠
	السفر من سيبيان الى سواكن	المعدة : ص ١٥١ - ١٥٥
	السفر من جدة الى عدن	المعدة : ص ١٦٠ - ١٦١
	السفر من سواكن الى عدن	المعدة : ص ١٦١ - ١٦٣
	السفر من زيلح الى جوزرات	المعدة : ص ١٦٣ مع اضافة
	السفر من بربرة الى جوزرات	المعدة : ص ١٦٣
	السفر من عدن الى جوزرات	المعدة : ص ١٦٣ - ١٦٥
	السفر من قشن الى جوزرات	المعدة ص ١٦٥ - ١٦٦
	السفر من خلفات الى جوزرات	المعدة : ص ١٦٦
	السفر من ظفار الى جوزرات	المعدة : ص ١٦٧
	السفر من قلهاة الى جوزرات	المعدة : ص ١٦٧ - ١٦٨
	السفر من عدن الى منيبار	المعدة : ص ١٦٨ - ١٧٠
	السفر من ديو الى مشقاص	المعدة : ص ١٧٠ - ١٧١
	السفر من ديو الى الشحر وعدن	المعدة : ص ١٧١ - ١٧٢
	السفر من مهايم وشيول الى بر العرب	المعدة : ص ١٧٣ - مع اضافة
	السفر من الديو الى جزر الديب	المعدة : ص ١٧٣ - ١٧٤ مع اضافة
	السفر من الديو الى مسكت وهرموز	المعدة : ص ١٧٥ - ١٧٧
	السفر من كنباية الى عدن آخر الموسم	المعدة : ص ١٧٧ - ١٧٩ مع اضافة
	السفر من دابول الى عدن	المعدة : ص ١٧٩
	السفر من جوة سندابور الى عدن	المعدة : ص ١٨٠

نص المحيط	موضوعه	الأصل العربي المترجم أو تأليف علي بن الحسين (٣٤)
	السفر من هنور وبادقلا لعدن آخر الموسم	العمدة : ص ١٨٠-١٨١
	السفر من الديو الى ملاقة	العمدة : ص ١٨٢-١٨٥
	السفر من الديو الى شاتي جام أي بنجالة	العمدة : ص ١٨٦-١٨٨
	السفر من ملاقة الى عدن	العمدة : ص ١٨٩-١٩٠
	السفر من شاتي جام بنجالة الى بر العرب	العمدة : ص ١٩٠-١٩١
	الباب العاشر : ١٢٨ ظ - ١٣٥ المحذورات والطوفانات	
	الفصل ١ : ١٢٨ ظ - ١٢٩ ظ	
	الفصل ٢ : ١٢٩ ظ - ١٣٥ المحذورات	
	ديهل	العمدة : ص ١٩١-١٩٣ مع اضافة الحاوية : ف ١١ ، الأبيات ٣٠-٥١
	الطوفانات	المنهاج : ص ١٠٢ - ١٠٤
	يتضح بجللاء من هذه المقارنة أن علياً بن الحسين نقل حرفياً الى لغته التركية :	
	١ - تحفة الفحول بأبوابها السبعة وبمض شرحها	
	٢ - وقلادة الشمس بفصولها الستة	
	٣ - ومعظم العمدة ، أي :	
	- خمسة فصول من فصول الباب الأول الخمسة عشر	
	- وثلاثة فصول من فصول الباب الثاني الأربعة	
	- وجميع فصول الباب الثالث	
	- وجميع فصول الباب الرابع	
	- وفصلين من الباب الخامس	
	- وجميع فصول الباب السادس	
	- وجميع فصول الباب السابع	

٤ - وتسمة فصول طويلة من المنهاج ، هي :

- فصلا المقدمة

- وأربعة فصول من فصول الباب الثاني الخمسة

- وفصلان من فصول الباب الرابع الأربعة

- وفصل من الباب الخامس

٥ - وقدراً محدوداً جداً من حاوية الاختصار وكتاب الفوائد .

ويعني هذا النقل أن علياً بن الحسين ترجم تصانيف المهري وفقرات نادرة جداً من فوائد ابن ماجد وحاويته . ويوحى اما بأنه عجز عن فهم شعر ابن ماجد الملاحى ، وهذا هو الأرجح ، فاكتمى بشيء زهيد منه ، واما بأنه اعتبر أن المهري نشره ، فلم يكلف نفسه عناء أدائه ، وهذا موضوع آخر لا يمكن حسمه الا بتحليل طويل مستقل .

مهما يكن نقل « المحيط » الى بعض اللغات الأوروبية في القرن التاسع عشر ، فاطلع العالم الغربي ، بصورة غير مباشرة على بعض الفكر الملاحى العربى المتقدم ، ومهد الطريق لدراسة التصانيف العربية في وقت لاحق من القرن العشرين . ويلخص الجدول التالي ما ترجم من هذا الكتاب ومن ترجمه واللفظة المترجم اليها وناسر الترجمة ، ويفيد هذا الجدول كثيراً ، لأن جميع المستشرقين عادوا الى محتوياته في القرن العشرين ، عندما درسوا النصوص العربية .

من أبحاث قاسم محمد رضى
جدول ٢

ترجمة المحيط الى اللغات الأوروبية (٣٥)

القسم المترجم	المترجم	اللغة المترجم اليها	الناشر
المقدمة	بونيلي	نشرت في مجلة	
			Rendiconti della R. Acad. dei Lincei
			تشرين الأول ١٨٩٤ ، ص ٧٥٣-٧٥٤ .
الباب الأول	همر وبرنسب	ألمانية وانكليزية	مجلة الجمعية الاسيوية البنغالية ، تشرين أول
			١٨٣٨ ، ص ٧٦٧ - ٧٨٠

القسم المترجم	المترجم	اللغة المترجم اليها	الناشر
الباب الثاني	همر وبرنسب	المانية وانكليزية	م. ج. اب ، تشرين أول ١٨٣٩ ، ص ٨٢٣ - ٨٣٠ .
الباب الرابع	بونيلي	نشره في مجلة Rendiconti della R. Acad. dei Lincei تشرين الأول ١٨٩٤ ، ص ٧٥٤ - ٧٧٧ . كتاب الألمانية Die Topographischen Capitel des Indischen Seespiegels Mohit ص ٥٥ - ٧٦ .	
الباب السادس	بونيلي	نشره في مجلة : Rendiconti della R. Acad. dei Lincei كانون الثاني ١٨٩٥ ص ٣٧ - ٤٩ . كتاب الألمانية Die Topogr. Capitel ص ٧٧ - ٩٠ .	
الباب السابع	بونيلي	نشره في مجلة : Rendiconti della R. Acad. dei Lincei كانون الثاني ١٨٩٥ ، ص ٤٩ - ٥١ . كتاب الألمانية Die Topogr. Capitel ص ٩٠ - ٩٢ .	
الباب الثامن	همر وبرنسب	الألمانية والانكليزية	م. ج. اب ، تشرين الثاني ١٨٣٤ ، ص ٥٤٧ - ٥٥٣ .
الباب التاسع	همر وبرنسب	الألمانية الانكليزية	م. ج. اب ، آب ١٨٣٦ ص ٤٥ - ٤٦٨ .
الباب العاشر	همر برنسب	الألمانية الانكليزية	م. ج. اب ، تشرين أول ١٨٣٧ ص ٨٠٥ - ٨١٢ .

٠ ب - ترجمة ثلاث اراجيز الى اللغتين الروسية والبرتغالية :

يحيي المتحف الاسيوي لأكاديمية العلوم في ليننغراد (المهمد الشرقي حالياً) ،
مخطوطة وحيدة في العالم ، تضم ثلاث اراجيز لأحمد بن ماجد ، أخبر المستشرق الروسي

كان التشكوفسكي المستشرق الفرنسي فران بوجودها . وفي عام ١٩٥٧ ، نشر شوموفسكي هذه الأراجيز مصورة بلا تحقيق في ٤٦ صفحة ، وقرنها بترجمة روسية لها ، ووضع لها فهرس وخريطة في ١٩٨ صفحة أخرى ، ووسم كتابه : « ثلاث راهبانجات المجهولة - كذا - لأحمد بن ماجد ، ربان رحلة فاسكودي جاما ، وهي مأخوذة عن النسخة العربية الفريدة التي توجد في مكتبة معهد الاستشراق . عني بنشرها وتحقيقها - كذا - وترجمها الى اللغة الروسية ، ووضع الفهارس ، شيودور شوموفسكي » . (٣٦) .

لا شك أن شوموفسكي بذل جهوداً مضنية في هذا العمل الشاق ، وشجع على الاقدام على دراسة الملاحه العربية . الا ان حصيلة أبحاثه خيبت الامل . فهو لم يأت بجديد ، بل ارتكب أخطاء ، لا يجوز الوقوع فيها ، كان يقرأ لفظ « التمدتي » « النمدتي » ويعتبره مكاناً مجهولاً (ص ١٣٤ ، س ١١) ، « أو البلد = مسبار العمق » ، البلدة = منزل القمر » (ص ١٣٥ ، س ١١) ، أو يفهم « مأرب = حاجات » ، « مأرب » المدينة التاريخية » (ص ١٣٠ ، س ٤١) . « أو الفؤاد ، بتخفيف الهمزة = فؤاد الاسد أي نجم الفاليو » ، الفؤاد . اما زلته الكبرى ، التي لا تفتخر ، فهي أنه لم يلحظ الانتقال في السفالية ، ولم يفتن أن أبياتها سبع مائة بيت وبيت (مثلما جاء في البيت ١٧ من الورقة ٩٦ و) ، بالتالي أقعمت فيها ١٠٦ أبيات ، اعتبرها شوموفسكي لابن ماجد ، واستخلص منها نتائج فاسدة لفساد أساسها .

وقد انتقلت أخطاء شوموفسكي الى الأوساط العلمية في أوربة ، خاصة الى الوسط البرتغالي ، الذي تمحس باحثوه لعمله ، لأن الأبيات المدسوسة تشيد بهم ويعلمهم الملاحه ، فنقل ميرون مالكييل جيرموتسكي كتاب شوموفسكي الى اللغة البرتغالية سنة ١٩٦٠ ، ونشرت مقالات طوال عن علاقة ابن ماجد بالبرتغاليين (فاسكو دا غاما) وعن تقديره لمعارفهم البحرية ، واستشهدوا بأبيات السفالية المنحولة ، وانتقلت سقطات شوموفسكي الى الوسط العربي بعد أن قام منير مرسى بترجمة دراسته ونشرها في القاهرة سنة ١٩٦٩ .

ج - ترجمة السفالية الى اللغة الانكليزية :

صدرت ، في عام ١٩٨٣ ، ترجمة السفالية الى الانكليزية في مدينة كويمبره البرتغالية في كتاب ، عنوانه « السفالية ، أو الملاحه العربية على سواحل أفريقية الشرقية في القرن الخامس عشر » ، نشره مركز الدراسات الكرتوغرافية القديمة ، ولجنة الأبحاث العلمية لما وراء البحار ، وضمت صفحاته ال ١٣٨ ، ذات القطع الكبير ، مقدمة وثلاثة أبواب : بحث الباب الأول منها الانتقال في السفالية ، وحوى الباب الثاني أداها في الانكليزية ، وتضمن الثالث فهرس وتعليقات موجزة عليها .

وقد انطلق الباب الأول من خمس حجج دافعة ، أثبتت وقوع الانتقال في السفالية ، واقتضت استبعاده منها لتأتي خالصة نظيفة مما يشوبها : هي تاريخ نظم السفالية ، وطمع ابن ماجد في السن أو وفاته ، وتاريخ الرحلات البرتغالية الى الهند ، وعدد أبيات السفالية ، واختلال سياق وحدتها وترباطها في « النص المصور المنشور » .

ولم يذكر تاريخ نظم السفالية فيها ، إلا أن « نسخة الذهبية الثانية » ، المؤرخة في ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م ، تحيل الى ست عشرة أرجوزة وقصيدة لابن ماجد ، ذكرت السفالية في عدادها (في البيت ١٦٢) . اذن كتبت هذه الأرجوزة قبل عام ١٤٨٩ م ، أي ثماني سنوات قبل أن يتحرك فاسكودا غاما في اتجاه الهند ، في الحد الأدنى . من ناحية أخرى ، نظمت « نسخة الذهبية الأولى » قبل عام ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥ م (٣٧) . بالتالي ، نظمت السفالية قبل سنة ١٤٧٥ م ، أي ٢٢ عام قبل أن يتوجه فاسكودا غاما الى الهند عام ١٤٩٧ م وعليه ، لا يسع ابن ماجد أن يضمن سفاليته أحداثا وقعت بعد ٢٢ عاماً من انتهائه من نظمها ، أو اذا تسامحنا الى أقصى حد ، وقعت بعد ثماني سنوات من كتابتها .

كذلك يستبعد طعن ابن ماجد في السن أو حتى وفاته ، حصول أي اتصال بينه وبين البرتغاليين ، أو اطلاعه على رحلاتهم أو أخبارهم . فقد كان منزوياً في منزله في مكة أو صعدة منذ عام ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م ، ولم يدير كبحر فكيف يلتقي بفاسكودا غاما؟ ثم كيف يلتقي بفاسكودا غاما في ميناء ملندي بالذات ، ويتعاطى السكر معه ، وهو الرجل الدين التقى ، وهو - أي ابن ماجد ، لم يدخل مرفأ ملندي في حياته ، ولم يشر اليه الا مرة واحدة في جميع تصانيفه ، ولم يتحدث عنه الا سماعاً حسبما روي له ، كما جاء في السفالية اياها وحدها :

وبعدهما أولا ترى ملندي وقيل رأسه طويلا يبيدي (٣٨)

أما الحجة الثالثة ، فصارت واضحة ، لأن ابن ماجد كان قد أنهى حياته الملاحية عندما ظهر البرتغاليون في المحيط الهندي ، ثم أن الجزيرة العربية لم تسمع بهؤلاء الفرنج قبل سنة ٩٢٠ هـ / ١٥١٤ م ، أي بعد وفاة ابن ماجد . فكيف يتسنى لهذا الرجل أن يعرف أخبارهم ويرويها ، وهو مقيم في جزيرة العرب التي لا تعرف شيئاً عنهم ، عندما كان فيها على قيد الحياة؟ (٣٩) .

ويحسم عدد أبيات السفالية الموضوع حسماً باتاً ، لأن ابن ماجد حدده تحديد أدق في البيت ١٧ من الورقة ٩٦ و من مخطوطة ليننغراد ، وجعله ٧٠١ . فكل الأبيات الزائدة والحالة هذه ، أي ١٠٦ ، منحولة ومدسوسة في هذه الأرجوزة . ويتأيد الانتحال أخيراً باختلال تسلسل البحث والسياق اللغوي .

لذلك كله ، يحتم المنطق تعيين الأبيات الدخيلة وحذفها . وهذا ما حصل .

ويضم الباب الثاني تحليل السفالية وتقسيمها الى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة ، على غرار ما فعل ابن ماجد في الحاوية ، أعظم وأشمل تأليفه . وتعرف المقدمة بالسفالية وبمؤلفها وناظمها . ويتحدث الفصل الأول عن الخطوط البحرية ، عبر بحر العرب وعن انتهائها الى السيف الطويل . ويشرح الفصل الثاني الملاحة من السيف الطويل الى السواحل مروراً بالهريابن الأول والثاني . ويوضح الفصل الثالث الملاحة بموازاة بر الزنج والأخوار . ويمرض الفصل الرابع الملاحة على الساحل وفي الباحة مقابل سفالة . ويبحث الفصل الخامس والآخر الملاحة بين ساحل افريقية الشرقية وبين جزيرة القمر وسائر الجزائر مقابله . ثم تقوّم الخاتمة علم السفالية وتعدد أبياتها .

ويشتمل الباب الثالث على فهارس ، صنف كواكب الملاحة (اتجاه ، هداية ، كواكب درجة عرض ، ابدال ، الخ) وعددت الأماكن الجغرافية ، وشرحت المصطلحات الملاحية .

ويتوقع أن تعلق الأوساط العلمية على هذا العمل الذي قام به ابراهيم خوري في وقت قريب ، لأنه نزل مؤخراً الى السوق الأوروبية .

يتبع

□ الحواشي :

- ١ - كتاب الفوائد ، ص ١٨ ب ٤ - ٩ .
- ٢ - المرجع ذاته ، ص ٩ ، س ٤ - ٧ .
- ٣ - المرجع ذاته ، ص ٢٠٦ ، س ٧ - ٨ .
- ٤ - المرجع ذاته ، ص ١١٣ ، س ٣ .
- ٥ - المرجع ذاته ، ص ١٦٧ ، س ٦٤ .
- ٦ - المرجع ذاته ، ص ١٢٨ ، س ٩١ - ١٠ .
- ٧ - المرجع ذاته ، ص ١٢٧ ، س ٨٧ .
- ٨ - المرجع ذاته ، ص ٢٢٨ ، س ٨ - ٩ .
- ٩ - المرجع ذاته ، ص ٢٢٠ ، س ٨ .
- ١٠ - المرجع ذاته ، ص ٣٩٣ ، س ٩ - ١٠ .
- ١١ - النظر الحاشية الأولى من البحث وصفتها .
- ١٢ - كتاب الفوائد ، ص ٢٠٢ ، س ٣ - ٥ .
- ١٣ - كتاب الفوائد ، ص ١٥ ، س ٦١ .
- ١٤ - المرجع ذاته ، ص ١٨ ، س ٥١ .
- ١٥ - المرجع ذاته ، ص ١٢٩ ، س ٨ - ١٠ .
- ١٦ - كتاب الفوائد ، ص ١٦ ، س ٦ .
- ١٧ - الحاوية ، ص ٥ ، س ١٥ - ٦ ، س ٤ .
- ١٨ - كتاب الفوائد ، ص ٢٠٦ ، س ٨٦ .
- ١٩ - الحاوية ، الفصل الأول ، الأبيات ٢٢ ، ٣٤ ، ٣٥ .
- ٢٠ - القصيدة الذهبية ، البيت ٦ .
- ٢١ - القصيدة الذهبية ، البيت ٦٣ .
- ٢٢ - القصيدة البليغة في قياس السهيل والرامح ، البيت ٤٤ .
- ٢٣ - العلم : علم البحر . الهيئة : علم الهيئة أي الفلك الحساب : يفسره ابن عايسد بالذات في البيت ١٧٠ من الفصل الرابع من الحاوية ، ويوضح أن المقصود حساب النوروز والأنوار والمنازل وحساب الروم أي السنة البيزنطية .
- ٢٤ - الحاوية ، الفصل الأول ، البيت ٣٦ .
- ٢٥ - الحاوية ، الفصل الأول ، البيت ١٠ ، والفلك : السفينة ، والعاوي كناية عن الربان أو المعلم ، من هذا الاصل أي سألها وفنى لها .
- ٢٦ - الفائدة : ما استفاد المرء من علم أو مال ويستعملها النجاة ولغيرهم بمعنى معرفة اضافية أو حالة خاصة أو حاشية على هامش النص الأصلي يملكون فيها عليه .
- ٢٧ - كتاب الفوائد ، ص ٩ ، س ٧ .
- ٢٨ - الفوائد ص ٢٣٥ ، ص ٣٧٤ ، ٣٨١ ، وأما من متفرقة في القصائد والأراجيز (البيت ١٨٥ من الذهبية) .
- ٢٩ - الارشادات الملاحية والراهنجات العربية والبرتغالية ، الجزء الثالث ، مدخل الى الفلك الملاحي العربي ، ص ١٠ .
- ٣٠ - هكذا جاء اسمه في مخطوطة ريفان ، ورقة ٢ ، وجه ، س ٢ ، وله كتب أخرى منها ترجمة « الفتحة » لمعلاء الدين علي قوشنجي ، و « مرآة الممالك » وهي دخلته من جوزدات الى القسطنطينية .
- ٣١ - مخطوطة ريفان ، ورقة ١ ، ظهر س ١٥ .
- ٣٢ - مخطوطة ريفان ، ورقة ٣ ، وجه ، س ٩ - ١٥ .
- ٣٣ - سماها بمناوينها المختصرة .
- ٣٤ - تشير صفحات هذا العمود الى العلوم البحرية عند العرب ، القسم الأول ، الجزء الأول والثاني والثالث تحقيق ابراهيم الخوري ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق .
- ٣٥ - الارشادات الملاحية والراهنجات العربية والبرتغالية ، الجزء الثالث ، مدخل الى الفلك الملاحي العربي ، ص ٢٥٢ - ٢٥٤ .
- ٣٦ - طبع بمطبعة المجمع العلمي للاتحاد السوفياتي ، موسكو ليننغراد ، ١٩٥٧ .
- ٣٧ - مختصر كتاب الفوائد ، ص ٢٨ ، و ص ١٦٧ .
- ٣٨ - البيت ٢٨١ من السفالية الصحيحة .
- ٣٩ - ابن الطهر ، مخطوط روح الروح ، ورقة ٦ ، ط ، و ١١ ط .

البيمارستانات الإسلامية في العصور الوسطى

بقلم: أ.ر. نوشيراوي
ترجمة: محمد خير بديره

المسلمون مولعين بالمعرفة والثقافة العلمية . لقد اغنوا بمعارفهم العلوم الطبية وفن الجراحة كما اغنوا ميادين العلوم الأخرى . وكان عملهم مبنياً على التجربة والبحث الميداني . وقد سبقوا الى وضع نظام البيمارستانات (١) ومعاهد التعليم الطبي ، وكتبوا بحوثاً ورسائل وكتباً اعتبرت أساس التعليم في جامعات أوربة حتى القرن السادس عشر . وبهذا مهّدوا الطريق التي أفضت الى النهضة الأوروبية الحديثة في الميدان الطبي وفي الميادين الأخرى .

الكاف

ان العالم مدين للمسلمين في ايجاد المشافي المنظمة ، فقد كتب « ال غود » Elgood يقول : « يرجع الفضل في نظام البيمارستانات بأكمله الى المسلمين » (٢) « وكل مدينة اسلامية - وفقاً لما قال الدكتور ليف (٣) Leff - كان لها بيمارستان خاص ، وكان في بغداد - كما ذكر الرحالة بنيامين الطليطلي - ستون بيمارستاناً ، لها نظامان للعلاج : داخلي وخارجي ، بالإضافة الى بيمارستانات في دمشق واسبهان وسمرقند وشيراز والقاهرة والقدس والاسكندرية والقبروان وفاس وقرطبة وبلنسية واشبيلية وطليطلة . الخ .

كان البيمارستان واحداً من أكثر المعاهد تطوراً في العصور الوسطى ، وكان أيضاً واحداً من أبرز المعالم في حضارة المسلمين ، وكانت هذه البيمارستانات حديثة بالمعنى المصري للكلمة ، تتوفر فيها الخدمات والمعارف الطبية على أحسن وجه . وكانت أيضاً ذات اختصاصات متعددة على عكس المستشفيات البيزنطية التي لا يتلقى فيها المريض المعالجة الا لمرض واحد .

كانت المستشفيات قبل الاسلام تابعة للمعابد التي تمثل اله الطب الاغريقي ، وقد أحدث الجو المشبع بالرهبة والخوف في المعابد تأثيراً نفسياً كبيراً في المريض ، وعلى الرغم

من أن البيمارستانات الإسلامية في العصور الوسطى لم تهمل التأثير النفسي في العلاج إلا أنها أولت المريض اهتماماً أكبر لمعالجته على أسس طبية صحيحة .

كانت أقسام المعالجة الداخلية في البيمارستان فسيحة الأرجاء (١)، وثمة حواجز تفصل الرجال عن النساء في كل قسم ، مثل : الطبخ ، الجراحة ، التجبير ، أمراض العين ، أمراض النساء ، التواليد ، النقه . . . الخ . وثمة أجنحة منفصلة لمعالجة الحمى والسعال والاسهالات يشرف عليها اختصاصيون ، وكل طبيب كان يعمل تحت رقابة إدارية من قبل مدير البيمارستان الذي كان يختار من بين الأطباء والجراحين ذوي المقدرة والشهرة ، والأطباء مسؤولون عن الإدارة والمراقبة وتأمين المؤن والمقايير والأسرة وتوابعها . أما مرضى العلاج الخارجي فكانوا يستقبلون في ساعات وأيام محددة ، وكانوا يعاينون من قبل اختصاصيين ويمطون الدواء اللازم . والذين تستدعي حالتهم المرضية أن يبقوا في البيمارستان كانوا يقبلون فيه ، وأول ما يتلقونه من علاج هو الاستحمام ، وتبدل بملابسهم ثياب البيمارستان النظيفة ، وكان الأطباء يتشاورون فيما بينهم إذا ما واجهتهم حالة مرضية صعبة . وكانت الصيدالية تحتوي على كل أنواع المقايير . وقد وصف « ال غود Elgood » نظام البيمارستانات بقوله : « ان النظام العربي للبيمارستان يمكن أن يشاهد عملياً في أي يوم من أيام الاسبوع في أي مشفى كبير في لندن هذه الأيام » .

بالإضافة إلى ذلك كان ثمة مستوصفات توزع الدواء مجاناً وحدائق ملحقة بكل بيمارستان تزرع فيها الأعشاب الطبية (٥) وكانت المعالجة مجانية للمرضى . ويمطى المريض خمس قطع من الذهب أثناء فترة النقاهة لكي يتغلب على الصموبات ريثما يصبح مستعداً لمتابعة عمله (٦) .

وكان هناك قراء يقرؤون القرآن ، وموسيقى ناعمة تعزف في الليل لتهدئ المرضى الأرقين ، وكان القصاصون يسلون المرضى بحكاياتهم ، وكان اختيار موقع البيمارستان يتم بحرص شديد ويفضل أن يكون المكان حيث المناخ اللطيف والمياه الجارية المتدفقة ، بعيداً عن التغيرات المناخية التي تسبب العفن .

وقد كان ثمة بيمارستانات متنوعة : (٧)

١ - محطات الإسعافات الأولية : كانت تشيد قرب المساجد ومن مهام أطبائها الكشف عن الإصابات في مكانها ومعالجة المرضى .

٢ - العيادات المتنقلة : أمر الخليفة المقتدر بالله بإنشاء البيمارستانات المتنقلة للعناية بسكان القرى ، وقد أمر أيضاً أن تزور هذه البيمارستانات المحملة القرى دورياً وأن تمكث عدة أيام قبل انتقالها إلى قرية أخرى . وكان سنان بن ثابت الطبيب المشهور واحداً من أولئك الأطباء المتنقلين .

٣ - بيمارستانات المدن : كان لكل مدينة أكثر من بيمارستان وفقاً لحجمها وعدد سكانها .

٤ - البيمارستانات العسكرية : كانت ثمة بيمارستانات ميدانية محمولة على ظهر الجمال وبيمارستانات أخرى ثابتة (القاعدة) . وهكذا كان في جيش السلطان محمود السلجوقي بيمارستان مجهز بكل ما يلزم ومحمول على ظهر أربعين جملاً يصحب الجيش أينما سار .

٥ - البيمارستانات العقلية : بالإضافة الى أقسام الأمراض العقلية في كل بيمارستان كان ثمة بيمارستانات خاصة لهؤلاء المرضى .

٦ - بيمارستانات السجن : كان يمين أطباء لمعالجة المساجين المرضى .

٧ - البيمارستانات النسوية : كان ثمة أقسام مخصصة للنساء في كل بيمارستان كما ذكرنا آنفاً . لكن ابن جبير الأندلسي - وهو حالة مشهور في القرن الثاني عشر الميلادي - كتب عن بيمارستان في القاهرة كان مخصصاً للنساء فقط ، وكان موظفوه من النساء أيضاً .

كثير من الكتب ألفت عن إدارة المستشفيات ، فللرازي « صفات البيمارستانات » . ولزاهد العلماء (٨) « كتاب البيمارستان » وفيما يلي وصف تاريخي مختصر لبعض البيمارستانات .

ان أول بيمارستان بني في الاسلام كان في دمشق ، ومؤسسه الوليد بن عبد الملك (٧٠٥ - ٧١٥ ميلادي) ، وتاريخ انشائه ٨٦ هجرية (٧٠٦ - ٧٠٧ ميلادية) وكان الهدف من انشائه معالجة المرضى والعناية بالمصابين بأمراض مزمنة كالجدام والعمى . الخ وكان المصابون بالجدام يحبسون وتجري عليهم الأرزاق والمعالجة مجاناً ، وكان في البيمارستان أكثر من طبيب .

في عصر ما قبل الاسلام كان ثمة معاهد بيزنطية كالجمعيات الخيرية ، واحداها (نوزوكوميام) (Nosocomium) كانت تشبه المستشفى الى حد كبير وتقدم الرعاية والعناية الى المصابين بالجدام والفقراء والمقعدين . وكان بيمارستان الوليد في دمشق يشبه الى حد كبير هذه المستشفيات البيزنطية ، ولكن البيمارستان الاسلامي الأول كان أكثر اختصاصاً من مثيله البيزنطي . ووجه الشبه بينهما هو هذا الاهتمام الذي كانا يقدمانه الى المصابين بالجدام والمقعدين والمعوزين ، ولانملك معلومات وافية عن أولئك الأطباء الذين عملوا في بيمارستان الوليد أو الذين ساهموا في انشائه ، الا أن بركم رئيس المعبد البوذي نوبهار في بلخ دعي الى دمشق لمعالجة مسلمة بن عبد الملك (٧٠٥ م) وربما دعي لاستشارته فقط .

والبيمارستان الاسلامي الثاني بني في العصر الأموي في القاهرة ولا نملك معلومات محددة فيما يتعلق بطبيعة الخدمات التي كان يؤديها ، ولكن مكانه معروف فيها .

والبيمارستان الاسلامي الثالث بيمارستان البرامكة الذي لم يحدد مكانه وثمة شك في أنه بيمارستان بغداد ، وتوجد إشارة اليه في فهرست ابن النديم (٩) ، عرفنا منها أن ابن

دهن الهندي كان رئيس الأطباء فيه ، وقد ترجم من السنسكريتية كتباً طبية ، وأن مانكا الهندي كان متعاوناً معه ويقال انه ترجم كتاب سسردي الى العربية وقد مثل هذا البيمارستان تأثيراً هدياً كبيراً ، وكان منظماً تنظيمياً طبيوا له رئيس أطباء .

ولا نعلم الا القليل عن البيمارستان الاسلامي الرابع وهو بيمارستان بغداد الذي أنشاه هارون الرشيد وقد تم بناؤه بالاستناد الى رأي جبريل بن بختشوع الثاني الذي كان رئيس الأطباء فيه حيناً من الدهر وقد عمل فيه يوحنا بن ماسويه وغداً أيضاً رئيس الأطباء فيه ، ولما كان كلا الطبيبين ينتميان الى مدرسة جنديسابور ، فان بيمارستان هارون الرشيد يمثل نفوذ جنديسابور وهذا يعني عندئذ غلبة مدرسة الطب الاغريقي . وقد ترجم يوحنا بن ماسويه أعمالاً طبية اغريقية عديدة ، وكان يشرف أيضاً على الأعمال التي يترجمها الآخرون ولا سيما حنين بن اسحاق المترجم المشهور . وكان جبريل بن بختشوع نشيطاً في الاشراف على الترجمة في عصره وترويضها ، ونشيطاً أيضاً في حصوله على مخطوطات اغريقية ، ولسنا متيقنين أكان في البيمارستان أجنحة مقصورة على بعض الأمراض أم كان يشتمل على اختصاصات متعددة ، وكان يديره أطباء من جنديسابور وأفضى قيامه الى انشاء مدارس قرب البيمارستانات تعد بحق معادل الطب العلمي ومتخصصة في مداواة المرضى .

البيمارستان الخامس بناء في مصر الفتح بن خاقان وهو وزير المتوكل ، وليس لدينا معلومات محددة عنه غير الوصف الدقيق لمكانه .

والبيمارستان الاسلامي السادس (١٠) كان في مصر أيضاً أنشاه أحمد بن طولون في (٨٧٢ - ٨٧٤ م) وعمل له حمامين ، أحدهما للرجال وآخر للنساء ، وكانت المعالجة والدواء مجانيين وكان فيه مكتبة غنية وجناح خاص للمجانين . وفي الحقيقة كان المسلمون رواداً في انشاء المصحات العقلية ، وكانت أيضاً مصحات عقلية أخرى في بغداد عام ٧٦٥ م وفي جميع أنحاء العالم الاسلامي . والمؤرخ (نوبرغر) (١١) يقول : « كان يعالج المجانين على أنهم مرضى على عكس ما في البلدان الغربية حيث كان ينظر اليهم حتى قرون متأخرة على أنهم مجرمون » .

ان أول مستشفى عقلي في أوروبا أسس بأمر ديني من بلنسية في اسبانيا (١٤١٠ م) وكان على نمط البيمارستان الاسلامي الذي بني في مصر قبل قرن من الزمن .

كان مرضى البيمارستان يلبسون ثياباً خاصة ويعين لكل مريض سرير ، وجرت العادة على أن يكون ثمة قسم للميادات الخارجية وأجنحة خاصة للأمراض ، ومن المعلوم أن البيمارستان الطولوني هو أول بيمارستان اسلامي حبست له الجبوس ، ومنع عائدات أوقافه وفي هذا انسجام مع روح الثقافة والحضارة الاسلامية ، وكانت الأوقاف ضماناً لاستمرار بقاء البيمارستانات . وحتى القرن السادس عشر بقيت البيمارستانات الاسلامية تمشي على ريع أوقافها . ومن ثم نستنتج من الناحية الادارية والمالية أن تنظيم البيمارستان في شكل مؤسسة متخصصة قد اكتمل في بيمارستان القاهرة الذي أنشاه ابن طولون ، اذ كان

البيمارستان الطولوني حين شيد موضع اعجاب الناس ويمكن أن يقال إن البيمارستان العضدي في بغداد هو الوحيد الذي فاقه ، وقد أسس عام (٩٨٠ م) كما سنرى فيما بعد .

بنى أحمد بن طولون الى جانب جامع خزانة شراب فيها جميع الأشربة والأدوية وعليها خدم ، وفيها طبيب يجلس يوم الجمعة خشية حادث يحدث للمصلين ويبدو أن الهدف من انشاء هذه الخزائنة هو تقديم المساعدة الطبية بطريقة تشبه مركز اسعافات الطوارئ كما كان شائعاً في الهند أيضاً .

والبيمارستانات الأربعة الأولى التي حبست لها الحبوس هي في تسلسل انشائها الزمني كما يلي :

١ - بيمارستان بدر غلام المتعبد (توفي ٩٠٢ م) وهو اداري وقائد عسكري للخليفة المتعبد (٨٩٢-٩٠٢ م) في بغداد .

٢ - بيمارستان (بجكم) في بغداد بناء الأمير أبو الحسن بجكم (٩٤٠ م) في ترقف وكان قائداً لدى الخليفة المقتفي (٩٠٢ - ٩٠٨ م) .

٣ - البيمارستان الرابع بناء ممز الدولة بن بويه في بغداد حوالي سنة (٩٦٧ م) .

□ بيمارستانات هامة أخرى :

١ - مشفى مراکش :



في شمال افريقية (١٢٠٠ م) ، وقد وصف بناءه عبد الواحد المراكشي بقوله : « ما اظن أن في الدنيا مثله ، وذلك أنه تخير ساحة فسيحة بأعدل موضع في البلد ، وأمر البنائين باتقانه على أحسن الوجوه ، فاتقنوا فيه من النقوش البديعة والزخارف المحكمة ما زاد على الاقتراح ، وأمر أن يفرس فيه مع ذلك من جميع الأشجار المشمومات والماكولات ، وأجرى فيه مياه كثيرة تدور على جميع البيوت ، زيادة على أربع برك في وسطه احداها رخام أبيض ، ثم أمر له من الفرش النفيسة مع أنواع الصوف والكتان والحرير والألوان وغيره بما يزيد على الوصف ويأتي فوق النعت ، وأجرى له ثلاثين ديناراً في كل يوم يرسم الطعام وما ينفق عليه خاصة ، خارجاً عما جلب اليه من الأنوية وأقام فيه من الصيادلة لعمل الأشربة والأدهان والأكحال ، وأعد فيه للمرضى ثياب ليل ونهار للنوم ، من جهاز الصيف والشتاء ، فإذا نفع المريض فان كان فقيراً أمر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يستقر ، وان كان غنياً دفع اليه ماله وترك وسببه ، ولم يقصره على الفقراء دون الأغنياء بل كل من مرض بمراكش حمل اليه وعولج الى أن يستريح أو يموت ، وكان (١٢) في كل جمعة بعد صلاته يركب ويدخله يعود المرضى ويسأل عن أهل بيت أهل بيت » (١٣) .

٢ - البيمارستان العضدي في بغداد (أسس ٩٨١ م)

طلب عضد الدولة من الرازي أن يختار موقعاً مناسباً لهذا البيمارستان فأرسل الرازي خدمه ليملقوا قطعاً من اللحم في أحياء مختلفة من بغداد ، واختار بعد الموقع الذي وجد فيه

أن اللحم لم يمتن فيه بسرعة ، وكان موظفوه يتألفون من ٤٤ مختصاً ، بينهم الجراحون وأطباء العيون ، وكانوا يختارون بعد دراسة واختبار دقيقين وعين الرازي مدير الليمارستان من بين مئة منافس له . والمرضون والمرضات يتناوبون عملهم نهاراً وليلاً وكانت أوامر الاختصاصيين تكتب على « طبله » فيما يتعلق بالدواء وكانت الحمية تنفذ دون تأخير ومن بين المختصين الذين رأسوا هذا الليمارستان جبرائيل بن بختشوع ، وابن التلميذ ، وثابت ابن قره وأبو علي بن أبي الخير (جراح) وابن طفيل (جراح) وأبو الصلت (جراح ، مجبر) .

وقد ذكر ابن جبير ، وهو رحالة مسلم مشهور زار الليمارستان في عام ١١٨٤م ، أن هذا الليمارستان كان في الأصل قصراً مؤلفاً من عدة أجنحة ، وكثير من الغرف ، وكان مفروشاً على أحسن ما يكون . وكان فيه كل ما يوفر الراحة وكان كاملاً مع وسائل حديثة - تناسب ذلك الزمن - ولديه سيديلية حوت عقاقير جلبت من أطراف العالم وقد منح مؤسس هذا الليمارستان ممتلكات تقدر بـ ٧٥٠ ألف روبية من أجل صيانتها وبقي يقدم الخدمات للمرضى والإنسانية المدة ٦٠٠ سنة بفض النظر عن الفوارق والطبقات . وقد كان في الحقيقة أكثر من بيمارستان ، كان جامعة طبية فيها علماء عظام أمثال طبيب العيون أبي نصر والجراح أبي علي بن أبي الخير والمجبر أبي الصلت الذين كانوا يعالجون المرضى ويلقون المحاضرات على الطلاب وكان أبو يعقوب وأبو عيسى من بين ثمانين خبيراً ونيف عملوا هناك ، وثمة قائمة للمعاقير وأنواع الحمية التي استعملت في الليمارستان محفوظة في المتحف البريطاني في لندن .

٣ - الليمارستان النوري في دمشق :

مؤسسه نور الدين الزنكي في (١٢٥٤م) كان بمثابة مركز طبي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، يأتيه الزوار من إسبانيا ومصر ومن بلدان عديدة أخرى . وقد ألحق به خمسون مختصاً من الهند والصينية وبلاد فارس ومصر وسورية ، كان بمنزلة جامعة طبية لنشر التعاليم العلاجية ، فيه مكتبة غنية جداً .

٤ - الليمارستان المنصوري في القاهرة :

في الفترة التي كان فيها السلطان المملوكي منصور قلاوون (١٢٧٩ - ١٢٩٠م) أميراً مرض أثناء حملة كان يعمدها إلى سورية وقد أعجب بالليمارستان النوري في دمشق أثناء مرضه فيها ، وعاهد نفسه أن يؤسس بيمارستاناً مشابهاً حين يمتلي العرش ، وهكذا كان بيمارستان القاهرة ثمرة هذه الحماسة والتدبني عام ١٢٨٢م وهيء بشكل كامل للمرضى ليسع ٨٠٠ شخص ، كان من أفضل الليمارستانات التي بنيت ، وأتمها تجهيزاً ، وأحسنها تخطيطاً عملياً في العالم . وكان الأثاث والأسرة والملابس تنافس بترفها وجمالها تلك التي تفرش بها القصور . وكانت الحمية تتألف من مرق الدجاج ولحم الضأن . وكل مريض يعطى كمية من الطعام تسمح بها حالته الصحية ، وكانت أقسام المصابين بالحمى تبرد بالنوافير

وقد أعيد بناء الـبيمارستان مرة جديدة عام (١٩١٥ م) وما يزال يستخدم مشفى لأمراض الميون . ومن بين أولئك الذين عملوا في هذا الـبيمارستان ابن النفيس ، الطبيب الذي اكتشف الدورة الدموية الصغرى . وقد بلغ الـبيمارستان خلال هذه الفترة مستوى رفيعاً لم يصل إليه شبيهه من قبل ويمزى ذلك الى أن تشييد المشافي تكامل تكاملاً متطوراً داخل العالم الاسلامي نفسه ويمكننا القول ان الـبيمارستانات الاسلامية الستة تعد في معالم التطور السريع الذي استغرق أقل من قرنين بدأ خلالها - كما يبدو - بداية متواضعة ، ثم غدا حصناً للطب العلمي ، وكيّف نفسه مع معتقدات المسلمين ومستلزماتهم الاقتصادية ، لذلك توطدت الـبيمارستانات وانتشرت على نطاق واسع ، وأصبحت جزءاً أساسياً لحياة المدن . وفي الواقع كانت الـبيمارستانات منتشرة في جميع أنحاء العالم الاسلامي ، فكان هناك بيمارستان ببيرس في المدينة وصلاح الدين في القدس كما كان في اسبانيا أكثر من ٥٠ بيمارستاناً في قرطبة وحدها .

لنقارن الآن هذه الـبيمارستانات بتلك التي في الغرب فقد كتب « ماكس نوردان » Max Nordan عن أفضل مشافي أوروبا التي كانت في باريس وقتئذ يقول : « في سرير واحد ذي عرض معتدل كان ينام أربعة أو خمسة أو ستة أشخاص بعضهم الى جانب بعض ، قدم أحدهم تجاه رأس الآخر والأطفال الى جانب المجازر ، شيء لا يصدق لكنه حقيقي . الرجال والنساء يختلط بعضهم مع بعض على أريكة واحدة ، جسد مقابل جسد ، امرأة تثن من عملها المتعب ، طفل يتلوى ، ومريض بالتييفوس يشتمل من هذيان الحمى ، وسعال مخنوق من مريض بالسل ، وأحد المصابين بأمراض الجلد يمزق بأظفاره المجنونة جلده الملتهب . وكان يقدم اليهم أسوأ الطعام بكميات قليلة ، وفي فترات غير منتظمة . وكان في المبنى أسراب من الحشرات المخيفة وكان الهواء فاسداً في أجنحة المرضى ، حتى أن الزوار لم يتجرؤوا على الدخول اليها دون أن يتكلموا بقطع الاسفنج المغمسة بالخل ، وكانت أجساد الموتى تظل أربعاً وعشرين ساعة أو أكثر على الأسرة قبل نقلها » . وفي تلك الآونة كان يعتمى بالجرحى في الجيش الأوروبي زملاؤهم أو البغايا اللواتي كن يتبعن الجنود .

ونرى مما تقدم أن على الانسان ، ان كان منصفاً ، ألا يجد في نفسه غضاضة اذا ما اعترف بما قدمه من خدمات الى الانسانية المريضة السلاطين والأمراء المسلمون الذين شيّدوا تلك الـبيمارستانات والمعاهد الطبية وقدموا زيادة على ذلك الحماية والرعاية الى رجال العلم والمعرفة القريب منهم والبعيد على اختلاف عقائدهم واللوانهم ، وبخاصة في وقت كان الغرب فيه يفرق في الجهل والغرافات ، وبذلك وضعوا مثالا رائعا للعالم المتمدن الحاضر .

ترجمة محمد خير بدرة

□ مراجع البحث والحواشي :

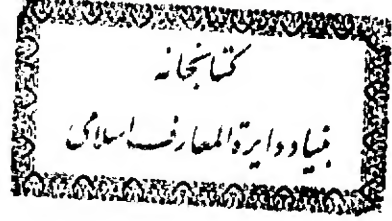
- * من مجلة الدراسات الإسلامية التي تصدر في باكستان ، العدد ٢ نيسان ١٩٨٣ .
- ١ - البيمارستان (بفتح الراء وسكون السين) كلمة فارسية، مركبة من كلمتين (بيمار) بمعنى مريض أو عليل أو مصاب و (ستان) بمعنى مكان أو دار ، فهي إذن دار المريض لم اختصرت في الاستعمال فصارت عارستان كما أصبحت تذكر في المعاجم . انظر تاريخ البيمارستانات في الاسلام للدكتور أحمد عيسى : ٤ (المترجم) .
- 2 — Elgood: A Medical History of Persia and Eastern Caliphate P. 174.
- 3 — Dr. Leff : From Witchcraft to World Health.
- 4 — Ziaud Din Ahmad : Influence of Islam on Western Civilization pp. 51-53.
- 5 — Gutharic History of Medicine, p. 195.
- 6 — Ibn-Uṣaibiah : Tabaqat ul Atibba Vol. II, p. 233.
- 7 — Dr. Hamdani : Notable Muslim Names in the Medical Science, pp. 107-112.
- ٨ - هو أبو سعيد ، منصور بن عيسى ، كان نصرانياً نسطورياً ، وكان نصر الدولة بن مروان معتمداً عليه في صناعة الطب ، وزاهد العلماء هذا هو الذي بنى بيمارستان ميافارقين . انظر ترجمته في « عيون الألباء في طبقات الأطباء » : ٣٤١ (المترجم) .
- ٩ - انظر فهرست ابن النديم : ٤١٢ طبعة الرحمانية ١٣١٨ هـ (المترجم)
- 10 — Prof. Aydin Sayili : ibid, pp. 4-6.
- 11 — Moulvi Nūr Ahmad : Glories of Islam (1961) pp. 26-27.
- ١٢ - يعني الأمير (المترجم) .
- ١٣ - اثر عبادة المراكشي على نفل ترجمة صاحب المقال انظر (المعجب) ٢٨٧ - ٢٨٨ (المترجم) .



تعليق على :

مقدمة حول طب العيون العربي «الكحالة»

للدكتور نشأت حمارنة



د. سلمان قطايه

وقعت بالمصادفة على العدد ١٧ من مجلة « التراث العربي » التي كان لي شرف دعم فكرة إصدارها عن اتحاد الكتاب ، وأنا أحد أعضائه ، وشرف نشر بضع دراسات متواضعة فيها . وفي هذا العدد قرأت الدراسة القيمة حول « الكحالة » التي نشرها الزميل الصديق السيد الأستاذ الدكتور نشأت حمارنة . فوجدت أنه يطرح على بساط البحث والمناقشة بعض المشكلات المتعلقة بموضوع « الطب العربي » ، فوددت أن أدلي بدلوي في المشكلة وأعرض خلاصة تجربتي ومعلوماتي في الموضوع ، مع الاعتراف بأنها متواضعة جداً إذا ما قورنت بما فعله الأجداد ، بل حتى بعض المستشرقين أمثال لوكلير وهيرشبرغ ومايرهوف وغيرهم .

يشير الأخ حمارنة المشكلة التي يقع فيها معظم الزملاء « الذين يحلو لهم أن يكتبوا المقالات عن دور العرب في تقدم الطب لا يعرفون المراجع اللازمة » ! وهذا صحيح كل الصحة ، ولكن المراجع هذه أندر من الندرة والعصول عليها مجهود مكلف باهظ . وأنا أوافق أخي نشأة على هذه الفكرة إلا أنني أخالفه عندما يقول « ولحسن الحظ فإن كثيراً من هذه الكتب قد طبع » ! . فأود أن أسأله :

هل طبع كتاب « المهذب في الكحل المجرب » لابن النفيس ؟

أو كتاب « نور العيون » للحموي .

أو « الكافي في الكحل » للحلبي

أو « المنتخب في أمراض العين » للموصللي ؟ وهي أمهات الكتب الطبية العربية في

الكحالة .

المطبوع هو كتاب حنين بن اسحق «المشر مقالات في الكحل» وهو البداية ، وليس فيه من الابداع الا القليل !

وحتى «الحاوي» فهل يعتقد أخي نشأة أن طباعته جيدة ، ومتوافرة وسهلة المنال ؟ وأقصد طبعة حيدر آباد في الهند .

ثم يعطف كاتب المقال على دور الأطباء العرب وتقصيرهم في هذا المجال ! ويقول «ولعل المستقبل يأتي ببعض المهتمين العرب الذين يتطوعون لحمل هذه الرسالة القومية» ! ؟

ولماذا الانتظار يا رفيق ؟ ! بإمكانني أن أقدم لك قائمة جيدة بمن هو على استعداد للتفرغ لهذا العمل ؟ أولهم : أنا نفسي . ولكن أين من يتكفل بشروط معقولة للعمل في هذا المضمار على غرار معهد «الويلكم» في لندن مثلاً ؟ !

كنت في جامعة حلب مسؤولاً عن التدريس ، والتدريب ، وإجراء العمليات ، وتأليف الكتب ، والقاء المحاضرات . . . وتحقيق الكتب والمخطوطات ! كل ذلك لقاء مرتب هزيل لا يفني ولا يضمن من جوع .

وما هو الأستاذ العالم القدير الدكتور محمد زهير البابا يقول لي في آخر رسالة انه ترك التحقيق اذ «لا تقدير معنوي أو مادي له» ! أرجو أن أخي نشأة ، وأنت أدري الناس بهذا الجرح ، أن تكف عن اطلاق الصراخ ، واتهام المثقفين وعلماء بلادنا ، فالذنب ليس ذنبهم . ولا تفعل ما فعله آخرون راحوا يلغون تبعة هزيمة ١٩٦٧ على عاتق المثقفين .

ثم ينتقل الاستاذ الدكتور الى مشكلة هي الثالثة الأثافي ألا وهي تسمية هذا التراث الطبي .

ولا حاجة لي للاطالة اذ اعتقد أن الطب الاسلامي : هو ما جاء في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والسنة المكرمة من تعاليم طبية . أي انه فرع من العلوم الاسلامية كالفقه والشريعة وغيرهما .

أما الطب العربي : فهو كل ما كتب باللغة العربية بغض النظر عن أصل المؤلف ودينه وجنسيته .

وهكذا : فما يسمى بالطب اليهودي العربي لا وجود له . وهو من ابتكار الصهاينة وذلك لخلق تراث طبي لهم ، فأخذوا ما كتبه الأطباء اليهود العرب وجعلوا منه طباً لوحده .

ولا وجود لما يسمى بالعلم المسيحي العربي الذي ينادي به البعض حالياً ، وما ذلك الا اسقاط للمشكلات الطائفية على العلم .

وهكذا : في الصين قرابة عشرة ملايين مسلم أو أكثر ، فاذا كتب طبيب مسلم صيني بالصينية بحثاً عن التشريح مثلاً فلا علاقة لنا به .

أما إذا كتب عن «فوائد الصيام الصحية» كانت لنا به علاقة كبرى فترجمناه وأدخلناه ضمن «الطب الاسلامي» .

واعتقد أن هذه التسميات تحل مشكلات كبيرة الى حد ما . رغم الاعتراف بأن الطب ممارسة قبل كل شيء وليس «أدياً» أي كتباً . لذا : نجد في التاريخ أطباء أثروا في الطب بممارستهم وليس بكتبهم ، بل انهم ربما لم يكتبوا قط ، أو كتبوا الضحل البسيط (أمثال عائلة يغيثشوع) .

والجدير بالذكر أن الباكستانيين والهنود والصينيين لا يسمون هذا التراث لا بالاسلامي ولا بالعربي بل باليوناني . وإذا تكرموا : أسموه اليوناني العربي ! ومنذ أن بدأت بعض الدول البترولية تفدق عليهم الملايين من الدولارات تفضلوا فاسموا بالاسلامي ، وراحوا يطالبون بكتابته بالانجليزية !

والواقع أنه لا يمكن الخلاص من المنمنات الطائفية ، والمشادات القومية الا بالاعتراف بأنه (أي الطب) مكتوب بلغة القرآن ولفظة الرسول العربي الكريم .

فابن سينا : ايراني ، أو أفغاني ، أو تركي . . لا يهمني أنا هذا بل يهمني «القانون» ، فهو مكتوب بالعربية ، لغتي ، إذن : فهو جزء من تراثي ، أنا القادر على قراءته وتفهمه وليس الايراني أو الأفغاني أو الصيني المسلم !

والقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى : «إنا أنزلناه قرآنا عربياً» . ألم يكن باستطاعته عز وجل أن ينزله بالانجليزية أو التركية ! بلى ، ولكنه تعالى فضل العربية تقديرًا واحتراماً . . فما بالناس نحن اليوم لا نحترمها ولا نقدرها ؟! هذا جوابي للتركي والباكستاني والهندي . . وغيرهم من المسلمين .

أما قول الأستاذ حمارنة انه لا توجد كتب عن الطب العربي لكتاب عرب فهو اجحاف بهؤلاء الكتاب . فلديهم الكثير من الكتب الجاهزة للطبع ولكن أين دور النشر التي تحترم هؤلاء العلماء ؟ لا وجود لها ! بكل أسف .

يجب على العالم العربي أن يضحى برواقته ، وماله ، وجهده ، بل حتى بكرامته حتى يظهر الكتاب في حلة قد لا ترضيه .

اكتفي أن أقول لك : ان لدي كتاباً عن تاريخ الطب العربي بالعربية والفرنسية ، ولدي تحقيق كتاب شرح التشريح لابن النفيس ولدي دراسة مذهلة عن ابن سينا . . أين الناشر ؟ ولا أقصد أي ناشر فهؤلاء في بيروت كثيرون . ولكن قل بينهم من يحترم العالم معنوياً ومادياً وأقصد بالعالم المؤلف القديم والجديد .

أخي نشأة . . لماذا لا تطرح هذا السؤال على نفسك ؟ أنت عالم مرموق ومعروف ، وأستاذ تاريخ الطب بجامعة دمشق ؟ فكم كتاباً صدر لك حتى الآن ؟ ولا واحد . فلماذا ؟ .

وصديقتنا وزميلتنا الدكتورة غادة الكرسي ، التي تعد بحق من أفضل المؤرخين في الطب العربي ٠٠ كم كتاباً صدر لها ؟ ولا واحد ٠ فلماذا ؟

ما عليك الا أن تقارن : عشرات الكتب التي تصدر كل يوم في مواضيع ومشكلات تكاد تكون تافهة وتصرف عليها الآلاف المؤلفات من الدولارات البترولية وغير البترولية ٠

تأمل الجوائز الممنوحة للبحوث في ميدان تاريخ الطب العربي ٠٠٠ ما هي مواضيعها ؟ ما هي نتائجها ؟

أما قضية أزمنة الطب العربي فأعتقد انه يبدأ من أول ترجمة أيام خالد بن يزيد وينتهي بمصالح بن سلوم الحلبي ٠٠ أي حوالي ثمانية قرون ٠ وليس كما يريد بعض المستشرقين قرناً واحداً فقط هو القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي) ٠

ويؤكد الأستاذ الدكتور نشأة على فكرة حقيقية وهي « ان الاسلام أكد المساواة بين الأمم ، وإن جميع الشعوب وجدت في الدولة الإسلامية حظاً متساوياً من الحقوق والواجبات ، وإن المذاهب الدينية تمتعت في ظل الاسلام بقدر عال من الحرية ، وعاشت في جو من الاحترام المتبادل » ٠

وأعتقد أن العرب بهذا قد سبقوا الغرب بقرون كثيرة ، وكانوا أفضل منهم بكثير أيضاً ٠ بل كانوا أفضل من أمريكا لأن أمريكا بنيت على جماجم حوالي عشرة ملايين زنجي ، وبإبادة عرق بأكمله (هم الهنود الحمر) وهذا ما لم يفعله العرب المسلمون لأن « التاريخ لم يعرف فاتحاً أرحم من العرب » كما قال جوستاف لوبون بل جاؤوا بأفكار ضد العرقية ، وأكبر مثال: سفر عمر بن الخطاب (رض) إلى القدس مع عبده ، وتقاسمه الطريق على الناقة مناصفة ، حتى جاء دور العبد فدخل القدس وهو على الناقة والخليفة يجرها بيده أمام سكان القدس المذهولين ٠

لم أقرأ في حياتي رغم ثقافتي الغربية ملكاً أو أميراً غربياً فعل ذلك رغم التشدد بالأخلاق الدينية والمعدالة والأخوة والمساواة ٠

أما رتبة الحكيم التي أطلقت على كبار الأطباء العرب فهي ذات معنى عظيم جداً ، مطروح حالياً ٠

فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى : « يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً عظيماً » ٠

والحكيم : هو العالم الفيلسوف ٠ ليس الفيلسوف المتشبع بالفلسفة الوثنية كما كان يريد جالينوس ، بل بالفلسفة الدينية (المسيحية كحنين بن اسحق وموقفه من المتوكل في رفضه وصف السم ، واليهودية القديمة الحقيقية كمواقف موسى بن عبيدة بن ميمون) وخاصة الاسلامية ٠ وهكذا فقد كان الحكيم يجمع العلم والأخلاق في آن واحد ، وهي الأخلاق المثالية

الدينية ، وهو الشيء الذي كان يحميه من الوقوع في الأخطاء الفاحشة لا كما كان يفعل ابن آثال فيصف السم لأعداء معاوية بن أبي سفيان . . أو ما أصبح عليه العلماء الغربيون اليوم : فهم « تقنيون » يبتكرون آلات الدمار ويتصلون من آثارها الرابعة على البشرية بحجة أنهم علماء ! .

إن الهوة بين أخلاق العالم الغربي وعلمه رهيبية ومخيفة على مستقبل الإنسانية جمعاء . ولا أظن أن من أمر بالقام قنبلة هيروشيما ، سيترد في الضغط على الزر لاطلاق الصواريخ .

وهكذا كان على الحكيم أن يكون « ولياً » من أولياء الله الصالحين على ما قاله علي بن رضوان في كتابه « شرف الطب » .

لأن الحكيم ، أي الطبيب الفيلسوف ، استاذ ، أي « قدوة » ويجب على القدوة أن تتمتع بالعلم والأخلاق . . ولقد فضلت الأخلاق على العلم . .

أما قضية ترجمة المصطلحات الطبية ، فأعترف بتواضع أن أجدادنا كانوا أبرع منا وأهمر .

فمن يقرأ كتاباً صعباً مثل كتاب « علم منافع الأعضاء » لجالينوس ترجمة حنين بن اسحق ، مثلاً . يخيّل إليه أن المؤلف هو حنين وليس جالينوس . بسبب سلاسة الأسلوب ، وحسن انتقاء المصطلحات .

ولسبب إهمال التراث من قبل معظم المترجمين ، واعتمادهم على الترجمات الحرفية وقموا في أخطاء . . مضحكة مبكية ، يحاول المترجمون المعاصرون لحسن الحظ ، الخلاص منها ، ولقد وفقوا في معظم الأحيان .

أضرب ببعض الأمثلة :

ترجم المصطلح التالي : Artere Interdicitale

كما يلي : شريان ما بين السلاميات .

أي : ترجمة حرفية . وإذا رجعنا إلى الكتب الطبية الفرنسية القديمة وجدناه تحت اسم : Artere Salvatelle وإذا بحثنا عن مصدر هذا المصطلح وجدناه الترجمة الحرفية للمصطلح العربي الوارد في معظم الكتب العربية القديمة وهو :

الشریان اسلیم (الأسيلم عرق بين الغنصر والبنصر لم يأت الا مصفراً . فترجمه الفرنسيون القدامى « ترجمة حرفية » واعتقدانه من المفضل ، طبعاً ، العودة إلى الأصل العربي .

مثل آخر :

Adénoïdisme ترجمه البعض : ناء الناميات شبه الغدية .

أي : ترجمة حرفية مؤلفه من أربعة كلمات .

والأفضل الترجمة المعاصرة : غُدَّانِيَّة •

مثل آخر : Arythmie

تُرجم : اضطراب النظم القلبية •

وحديثاً : اللانظمية

ويقع البعض في أخطاء أخرى سببها عدم معرفة المعنى المقصود والمداول في المصطلح مثلاً :

Para-Acousie

تُرجم نظير السمع ولكن المقصود هو أن المريض المصاب بالصمم يسمع في الضجئة
فالأفضل في رأيي هو : السمع الشاذ •

رغم أن كل كلمة شاذ قد كرس لترجمة : Anormalie والواقع أن السمع هنا شاذ غير
طبيعي •

هذا ما بدا لي أن أعلقه على بحث الزميل • معترفاً ، كما كان يقوله القدماء ،
بتقصيري ، وعجزي عن الإحاطة بكامل الموضوع ، بل راجياً من كل الزملاء المعنيين المشاركة
في المناقشة ، فربما ظهرت بعض جوانب الحقيقة • لأن هذه مثل الفيل في قصة الفيل والعميان
الثلاثة التي ذكرها ابن المقفع في كلیلة ودمنة •

د. سلمان قطاية

باريس

مركز تحقيقات كميوتير علوم إرف

★ ★ ★

رحلة القصة العربية من الماضي إلى الحاضر **

محسن يوسف



□ تعريف :

ما هي القصة ؟

بعيداً عن النظريات والمقاييس الوافدة إلى أقطار الوطن العربي من الغرب والشرق والتي تحاول التعريف بجنس القصة القصيرة وتحديد هويته مع التفريق بينه وبين غيره من الأجناس الأدبية كالرواية والحكاية ، تستطيع اللغة العربية بما تملكه من مفردات وغنى في التعبير أن تمنح هذا الجنس اسمه وهويته ، ففي مجامعها العديدة أكثر من مفردة ، يمكن أن تفي بالفرض والمطلوب .

وعلى سبيل المثال ، فإن مفردتي (روى وقص) هما المفردتان الأقرب إلى الحاجة والأنسب للفرض . وعند أخذ هذين الفعلين للتعرف إلى أسرتهما ، فإن الباحث سيجد بين أقرباء (روى) مجموعة كبيرة من المفردات منها (رواية - راوية - تروى - روى - تروية : نظر وفكر طويلاً ، وأخيراً كلمة ري) . وتجمع كلمة قص حولها عشرات الأقرباء (كقصة - قصص - قصاص - تقصص - مقصص - قصاصة . الخ) (١) .

والذي تأمل أقرباء كل من الفعلين ، تأخذ كلمتا روى أو ري ، مسافة أكبر في الذهن وتوحيان بالاشباع والمدى البعيد والزمن الطويل والتوق إلى الكل ، بينما تأخذ كلمات : قص . قصاص . مقصص . قصاصة ، حيزاً أقل في الإدراك . إنها في أبسط صورة تمنى القليل الذي يتسع له الحيز الصغير .

واستناداً لما تمنحه اللغة العربية لفعلتي (روى وقص) من معان ، تصبح إمكانية تعريف القصة القصيرة وتفريقها عن غيرها ، أكثر يسراً ، وهي من هذا المنظور ، ومن

بديهيات معروفة عن هذا الجنس الأدبي لكتاب الوطن العربي، لابد من أن تتأطر وتتموضع ضمن شروط فنية ، تتضمن الزمن والشخصية والحدث وأخيراً الشكل والحجم ، وذلك حسب التالي :

- وحدة الزمن : الزمن النموذجي للقصة القصيرة هو اللحظة المباشرة ، أو الزمن المتخيل أو المستعاد في تلك اللحظة . .

- الشخصيات : تعدد الشخصيات يضيف من حضور بعضها في القصة القصيرة ، ويمكن الاستغناء عن الشخصية الانسانية والاستعاضة عنها بفكرة أو رمز . .

- الأحداث : نظراً لخضوع القصة القصيرة ، لشروط الزمن المحدود والاقطاع من الشخصيات ، وتبعاً لهذين الشرطين ، تتحدد الأحداث ، وخلاف ذلك ، فليس مهماً دائماً أن تكون القصة ذات حدث . .

- الشكل الفني : يتداخل الشكل بالمضمون ويساهم في إثراء فكرته وتأطير حدثه وتركيز الاضائة عليه ، على أن يحقق هذا التداخل ، وحدة البناء والانطباع . .

- الحجم : من المفروض أن تكون القصة قصيرة ، وليس عيباً أن تكون طويلة ، طالما التزم القاص بالشروط السابقة مجتمعة . . .

□ **جنود القصة العربية :** في كتب التراث أكثر من تعريف للقصة عند العرب (٢) فهي إما أن تكون خبراً طريفاً أو حكاية قصيرة تدور حول حادث بسيط ، وهي حاجة من حاجات الشعوب في كل العصور والأزمنة كأحدى وسائل التسلية ، ومن شروطها أن تهدف الى غاية أدبية ، وأنواعها : النثرية والشعرية ، وقد اجتمع للعرب من أحوال حياتهم وأيامهم تراث قصصي تداولته ألسنة الرواة والقصاصين ، وفي كتاب الأغاني لأبي الفرج غير قليل من قصص الحب العربية ، كقصة المجنون والمرقش الأكبر وصاحبه أسماء بنت عوف ، وفي قصص عرب الجاهلية حكايات كثيرة عن الجن والمفاريت والحيوان ، وقدم النثر العربي القديم أوصافاً للمنازعات الناشئة بين القبائل في قوالب أقرب الى الفن القصصي منها الى رواية الأحداث التاريخية . ومع اطلالة الاسلام ، يبدأ طور جديد وهام في مسيرة القصة العربية ، لما حفل به القرآن الكريم من قصص الأقدمين والأنبياء والأمم ، كقصص يوسف وموسى ونوح عليهم السلام ، وتتابع القصة العربية نموها عبر العصور المتتالية وصولاً الى القرن العشرين ، مروراً بالمصر الأموي الذي ازدهرت خلاله فنون الأدب عامة ، فوضعت قصص المشاق والمحبين ، وتضمنت قصائد الشعراء صوراً قصصية حية كما فعل عمر بن أبي ربيعة ، واهتمنى العصر العباسي بتراث العرب ، وقددون وثائق وراحت جنبات الامبراطورية الاسلامية المترامية ترغده وتغذيه ، وأصبح الكتاب من سمات العصر ، فقرأ العرب تراثهم في هذه الكتب ، بالإضافة الى تراث الشعوب الأخرى المجاورة ، كاليونان والفرس والهنود ، وقد اتصفت القصة العربية القديمة ، بمجموعة سمات منها :

١ - غنى النثر الفني العربي بالصور والخيال القصصي ، واحتواء قصائد الشعراء الكبار للقصص الشعري .

٢ - احتفاء القصة بمظاهر الحياة وتعبيرها عن هموم الناس ورغائبهم .

٣ - كانت القصة موجزة وقصيرة ، وكان السرد والتوشية اللغوية من المعاسن المرغوبة فيها .

٤ - اقتصار القصة على الشخصية الواحدة كمحور لأحداثها في عصر يتعشق البطولة الفردية .

٥ - من أنواع القصة العربية القديمة نثرًا وشعرًا ، القصة التاريخية ، والقصة الشعبية ، والقصة الاجتماعية ...

٦ - أخذت القصة في ظل الاسلام ، وظيفه الدعوة الى الدين الجديد وترسيخ تعاليمه ومبادئه متوسلة الى ذلك بوسائل تجعلها قريبة الى مدارك الناس ...

هذه هي بعض السمات التي اتصفت بها القصة / الجذور ، ولعل أهمها هو احتفاء هذه القصة بالانسان ، والتزامها ، بحمل وظيفة الدعوة الى مبادئ تسمى لتطوير المجتمع الانساني ، ويظهر أن تلك القصة التزمت أيضاً ببعض الشروط الفنية المعاصرة ، كالإيجاز والقصر والتركيز على عملية التواصل بينهما وبين المتلقي ، والاقبال من الشخصيات ...

□ مناهل النشوء والارتقاء : في تحقيق تطور عدم أدبي

من عمق التاريخ العربي ، يتفجر النبع الأول الذي نهلت منه القصة العربية المعاصرة ، فتأثرت أكبر التأثير بقصص القرآن الكريم وأسلوب المقامات وأقاصيص ألف ليلة وليلة ، فوضعت القصص الدينية والتاريخية ، وحملت القصة المكتوبة بأسلوب المقامات أعباء اجتماعية ، مع الاهتمام بالمحسنات البديعية والقضايا اللغوية ، وقد استفاد الكتاب من خصوصية الشخصيات العربية التاريخية ، وكذلك الأحداث والوقائع المشهورة ، كشخصية عنتره ومجنون ليلى وعروة بن الورد وزنوبيا ، أو قصة أهل الكهف أو أيام العرب وهناك من حاول كتابة تاريخ العرب مستفيداً من أسلوب القصص العربي القديم الذي كان يتلاعب بالأحداث التاريخية لصالح العمل الأدبي ، وفي هذه الفترة غلبت السمات التراثية ، في اللغة والأساليب فطنت السرد والوعظ والتوشية اللفظية والتفنن في الانشاء والترصيع والبلاغة ، فتحول النثر في صورة ما ، الى لعبة تستهلك فيها اللغة .

لهذا كان لا بد من (قفزة) تقوم بها القصة العربية ، مع نهاية القرن التاسع عشر واندلاع الحرب الكونية الأولى ، وتمثلت هذه القفزة في عمليات متعددة ، أقدم عليها كتاب القصة بهدف ادخال القصة القصيرة بتقنياتها وشروطها الجديدة الى الوطن العربي ، ونفذت هذه العمليات على ثلاث مراحل :

١ - مرحلة قراءة الآداب الأجنبية والاطلاع على فنون القصة القصيرة منها .

ومن أهم الآداب الأجنبية التي جرى الاطلاع على قصتها وترجمتها الى اللغة العربية ، الأدب الروسي والآداب الفرنسي والآداب الانكليزي ، وظهرت بصمات كتاب هذه الآداب في القصة العربية ، من أمثال موباسان وتشيفوف وغوغول وسومرست موم وغيرهم . .

٢ - بداية عملية اقتباس وتقليد للقصة الأجنبية .

مع الرغبة الشديدة في كتابة قصة عربية تضارع القصة الأجنبية المترجمة ، أو المقروءة بلغتها ، راح الكتاب يلخصون هذه القصص ويفيرون في أحداثها وفي أسماء أبطالها ، وينسبونهم اليهم ، وقد أسسوا هذه الطريقة اقتباساً أو تقليداً ، وكان واضحاً أن قصصهم لا تنتمي الى واقع مجتمعاتهم . .

٣ - مرحلة التأليف :

بدأت هذه المرحلة ، بعد الحرب العالمية الأولى ، وحاول الكتاب خلالها ، مجازاة القصة الأجنبية ، فراحوا يرصدون الواقع الاجتماعي العربي ، ويفرفون من التاريخ العربي تأليفاً على غرار التراث الغربي التاريخي ، وفي القصة الاجتماعية استطاع الكتاب أن يضموا قصصاً امتازت بمحليتها وصور البيئة العربية خير تصوير ، ومع هذه المرحلة ، بدأت القصة العربية القصيرة ، مسيرتها النشطة نحو المستقبل

□ مظاهر التشابه والتطابق :

تتميز القصة العربية ، عن غيرها من قصص الشعوب والأمم ، بمجموعة من الخصائص ، تدفع بها الى الصدارة ، كقصة انسانية ذات أبعاد اجتماعية متشابكة ، فمجتمعات الأمم الأخرى ، لم تذق طعم المعاناة التي تعرضت لها المجتمعات العربية ، ولم تعيش ظمناً مطبقاً أو قهراً مقيماً كالظلم والقهر اللذين أوجدتهما القوى الاستعمارية والبيئية المختلفة في الوطن العربي ، فقد عملت هذه القوى على سحق الانسان في هذه البقعة من الأرض ، ومزقت وطنه واستعبدته بما فرضت عليه من الشروط المجحفة ، وخبرته بين المبودية أو الحد الأقصى من التضحية والمذاب ، فلجأ الى العصيان والتمرد والثورات ، وكان لا بد من سقوط الضحايا والشهداء ، وربما لم يعرف شعب حجم ما قدمه الشعب العربي من تضحيات ، من أقصى المغرب الى أقصى المشرق وفي فلسطين والجزائر وفي لبنان وسورية وليبيا ومصر وفي الجزيرة العربية ، بالإضافة الى ضحايا (سفر برلك) في اليمن ، وفي أملاك الامبراطورية العثمانية ، ثم ما هو عدد الثورات والانقلابات والحركات المتعددة التي دفع الانسان العربي ثمناً لها ، غالباً ، من دماائه وحياته . . . وسعادته ؟ . . وقد تماثلت القصة ، في مختلف الأقطار العربية مع كل هذا . . عايشت الأحداث ورصدتها . . اهتمت بمشكلات الانسان وقضاياها . . بأماله وطموحاته . . بنكساته وأحزانه ، وكانت القصة كتابه التاريخي الذي يحفل بنبضات قلبه وأفراح روحه ومآسيها . .

هذا هو الوجه الأول الذي تشترك فيه القصة العربية المعاصرة ، وهو الوجه الأكثر بروزاً ، في انتاج القصصين العرب ، فكلهم تقريباً ، تناولوا هذا الوجه ، على مختلف مواقعهم ، فكتبوا حول الظلم والاستبداد والملاحقة والتشرد والقتل ، كما كتبوا حول الصمود والتضحية والشجاعة والصبر ، وفي المقابل يأخذ الحب والملاقات والجوع والمرض وسوى ذلك ، حيزاً كبيراً ، وكبيراً جداً من اهتمامات هؤلاء الكتاب .

وتلتقي القصة العربية المعاصرة أيضاً في مختلف أصقاعها ، في مظاهر عديدة ، تندرج في التالي :

— تأثر معظم كتاب الأقطار العربية بالقصة الأجنبية ، وبالأخص القصة الأوروبية ، أكثر مما استفادوا من التراث العربي ، ولا مجال للمقارنة في ذلك ، فقد تأثر كتاب أقطار المغرب والمشرق العربيين بالقصص الروسي والانكليزي والفرنسي ، ويمكن أن نخص قصص بعض أقطار الجزيرة العربية وليس كلها ، بالاستفادة من التراث العربي .

— تتقارب بدايات نشوء القصة القصيرة في جميع الأقطار . ربما سبق قطر قطراً آخر ، لكن ذلك لا يعني سبقاً يستحق التأمل أو الدراسة ، فالقصة بمواصفاتها المأخوذة بها في أيامنا ، كلها وليدة أوائل القرن العشرين ، أما قصة أواخر القرن التاسع عشر ، فينبغي إخضاعها لمواصفات ومقاييس مغايرة ، تلغي التفاوت البسيط في زمن ولادة القصة بين قطر وآخر .

— جميع البدايات لم تترك أثراً كبيراً ، وأكثر آثار البدايات ، ليست بمستوى الأعمال التي يكتب لها البقاء والخلود من الناحية الفنية ، إذ غلب عليها التقليد والنقل والتلخيص وأساليب الحكايات والانشاء ، وغير ذلك مما تجاوزته القصة في المراحل التالية وصولاً الى مرحلة النضج .

— تظلل اللغة القومية ، رغم تمثر بعض الكتاب في استخدامها ، وسيلة التعبير الأولى ، مع استثناءات قليلة لادخال اللهجات المحلية ، والحفاظ على اللغة القومية حسنة يجب النظر إليها بتقدير ، ومن الواجب نبذ الذين يحاولون الاساءة الى هذه اللغة . . .

— في انتاج قصاصينا تتجاوز جميع المدارس الفنية للقصة القصيرة ، بنسب متساوية تقريباً ، ولا تخلو قصة قطر من التأثير بقصة قطر آخر ، أو بصمات مجاورة أو بعيدة ، ومن هذه النقطة ، يبدأ البحث عن خلق قصة جديدة ، ومدرسة جديدة ، وواجب كتاب القصة وضع القصة الجديدة ، وايجاد المدرسة العربية القادرة على مقارعة المدارس العالمية المتقدمة .

□ المصادر :

(. .) قسم من مقدمة مخطوط بعنوان (القصة في الوطن العربي) .

١ - مختار الصحاح للامام الرازي : الصفحتان ٢٦٤ - ٢٦٥ لفضل روي والصفحتان ٥٣٧ - ٥٣٨ للعل فصي . . .

٢ - يمكن مراجعة كتابنا (الظواهر القصصية عند العرب) منشورات المنشأة العامة للنشر/ليبيا البحث الاول (ملامح القصة الاولى التي كتبها العرب) .

نخبة سنية عن الإمام العربي

٤

خير الدين شمسى باشا

٣٥ - لا تهرف قبل أن تعرف :

اللسان (هرف) الهرف : مجاوزة القدر في الثناء والمدح والاطناب في ذلك حتى كأنه يهدر .
وفي المثل « لا تهرف بما لا تعرف » وفي رواية « قبل أن تعرف » أي لا تمدح قبل
التجربة وهو أن تذكره في أول كلامك ولا يكون ذلك إلا في حمد وثناء . (التهذيب) :
الهرف : شبه الهذيان من الاعجاب بالشيء .
رواه :

ق - ١٢٩ : والهرف : الاطناب في الحمد والثناء . وفي بعض الحديث : « لا تمجلوا
بحمد الناس ولا بدمهم فان أحدكم لا يدري ما يختم له به » .

ب - وعلق عليه البكري فقال : أنشد أبو عبيد في هذا الباب :

لا تمدحن امرءاً حتى تجربه ولا تذمنه من غير تجرب
وبعد :

فرب خدن وإن أبدى بشاشته يضحي على خدنه أعدى من الذيب
وإن مدحك من لم قبله صلف وإن ذمك بعد المدح تكذيب [إقواء]

این صفحه در اصل محله ناقص بوده است

مرکز تحقیقات فقه و علوم اسلامی

این صفحه در اصل محله ناقص بوده است

مرکز تحقیقات فقه و علوم اسلامی

١ - ونظمه الأحمد فقال :

لا يقدم الحوار حنة ترى من أمه حسب الذي تقررا

ز - ٢/٩٤٦ : يضرب للمشفق • ويروى « لا تعدم ناقة من أمها خنثة » وهي ضرب من الفنة • كأن الكلام يرجع الى الخياشم ومنه الخنين وهو البكاء دون الالتحاب •

يضرب في اتزاع شبه الأصل •

٣٨ - لا يكذب الرائد أهله :

اللسان (رود) الرائد : الذي يرسل في التماس النجمة وطلب الكلا والجمع رواد • ومن أمثالهم : « الرائد لا يكذب أهله » يضرب مثلاً للذي لا يكذب اذا حدث • وانما قيل له ذلك لأنه ان لم يصدقهم فقد غرر بهم •

رواه :

ق - ٥٦ : وهو الذي يقدمونه ليرتاد لهم كلا أو منزلاً أو ماءً أو موضع حرز يلجؤون اليه من عدو يطلبهم • فان كذبهم أو غرهم صدر تديبرهم على خلاف الصواب فكانت فيه هلكتهم •

م - ٣٦٠٧ : [نقل الميداني تفسير أبي عبيد ثم قال] : أي أنه وان كان كذاباً فانه لا يكذب أهله • يضرب في ما يخاف من غب الكذب • قال ابن الأعرابي : بمث قوم رائداً لهم ، فلما أتاهم قالوا : ما وراءك ؟ قال : « رأيت عشباً يشبع منه الجمل البروك ، وتشكت منه النساء ، وهم الرجل بأخيه » يقول : العشب قليل لا يناله الجمل من قصره حتى يبرك ، وقوله « تشكت منه النساء » أي من قلته تحلب الفم في شكوة ، وقوله « هم الرجل بأخيه » أي تقاطع الناس فهم الرجل أن يدعوا أخاه ويصله من قلة العشب •

١ - ونظمه الأحمد فقال :

لا يكذب الرائد أهله ولا رأي لمكذوب عليه ثقلاً •

ز - ٢/٩٥٢ : هو الذي يوجهونه أمامهم لارتياذ الكلا فلا يكذب لأن النفع مشترك بينه وبينهم • والمعنى : أن الرجل لا يكذب في أمر يرجع وبال كذبه عليه • يضرب في الانتفاع بالصدق والمخافة من عاقبة الكذب •

٣٩ - لا يكن حبك كلفاً ، ولا بغضك تلفاً :

اللسان (كلف ، تلف) كلف بالشيء كلفاً وكلفة فهو كلف ومكلف : لهج به ، وكلف بها أحبها فهو مكلاف • وفي الحديث : « عثمان كلف بأقاربه » أي شديد الحب لهم • والتلف : الهلاك والعطب في كل شيء • تلف يتلف تلفاً فهو تلفٌ وذهبت نفسه تلفاً • رواه :

ق - ٥٠٧ [ذكره أبو عبيد في (باب الافراط في التواد وما يكره منه ، ويجب من الاقتصاد، وقال] : بلغني عن بعض الحكماء أنه قال : « لا تكن في الإخاء مكثراً ثم تكون فيه مدبراً، فيعرف سرفك في الإكثار بخفائك في الإذبار » وهذا نحو مما يروى عن عمر وعلي : « لا يكن حبك كلفاً ولا بغضك تلفاً » ومثل الحديث الآخر :

ق - ٥٠٨ : « أحب حبيبك هوناً ما ، عسى أن يكون عدوك يوماً ما ، وأبغض أبغضك هوناً ما ، عسى أن يكون حبيبك يوماً ما » ومنه قول النمر بن تولب :

وأحب حبيبك حباً رويداً فليس يعولك أن تصرماً

اللسان (هون) جاء عن علي عليه السلام : « أحب حبيبك هوناً ما » أي حباً مقتصداً لا افراط فيه • وإضافة (ما) إليه تفيد التقليل أي لا تسرف في الحب والبغض فعسى أن يصير الحبيب بغيضاً، والبغض حبيباً، فلا تكون قد أسرفت في الحب فتندم ولا في البغض فتستحي •

ب - وعلق عليه البكري فقال : الحديث الذي ذكره مروي عن رسول الله (ﷺ) رواه هارون ابن محمد الأهوازي عن ابن سيرين عن حميد بن عبد الرحمن الحبيري عن علي عن النبي (ﷺ) • وأسقط أبو عبيد البيت الثاني الذي يقوم به معنى الحديث المتقدم ، وهو :

وأبفض بفيضك بغضاً رويداً إذا أنت حاولت أن تحكماً
قوله « أن تحكماً » أي أن تكون حكيماً . يقال : حكم يحكم : إذا صار حكيماً
ومنه قول الذبياني :

واحكم كحكم فتاة الحي إذ نظرت إلى حمام شراع وارد الشد
أي كن حكيماً . وروى أبو عبيدة : « إذا أنت حاولت أن تحكماً » وقال هدبة بن
خشرم :

وأحب إذا أحببت حباً مقارباً فانك لا تدري متى أنت نازع
وأبفض إذا أبفضت بغضاً مقارباً فانك لا تدري متى أنت راجع
[في (العقد الفريد ٢/ ٢٨٦) : « وأبفض إذا أبفضت غير مبين »] .

ع - ٢٠٨ : المثل لأمير المؤمنين علي عليه السلام :

هوناً : أي قصداً غير إفراط . أخبرنا أبو أحمد عن الجوهري . . . عن محمد بن عبيد الله
الأنصاري عن أبيه قال : « سمعت علياً عليه السلام يقول مراراً : « اللهم إني أبرأ
إليك من قتلة عثمان ، وإني أرجو أن يصيبيني وعثمان قول الله : (ونزعنا ما في
صدورهم من غل ، إخواناً على سرر متقابلين) (سورة الحجر ٤٧) » .

قال : ورأيت علياً في داره يوم أصيب عثمان فقال : ما وراءك ؟ قلت : شر ، قتل
عثمان . فقال : إنا لله وإنا إليه راجعون . ثم قال :

« أحب حبيبك هوناً ما ، عسى أن يكون بفيضك يوماً ما ،

وأبفض بفيضك هوناً ما ، عسى أن يكون حبيبك يوماً ما »

وقال النمر بن تولب : [وذكر البيتين] :

ومن جيد ما قيل في هذا المعنى قول بعضهم : « لا تكن مكثراً ، ثم تكون مقلاً »
فيعرف سرفك في الإكثار وجفاؤك في الإقلال » ، ومنه قول عمر (رض) : « لا يكن
حبك كلفاً ، ولا بفيضك تلفاً » .

م - ٣٥٢٩ ذكر الميداني ما مرّ من قول بعض الحكماء ، وحديث علي وبيتي النمر بن تولب .
ثم قال [: وقال النبي (ﷺ) : « انما المرء بخليله فلينظر امرؤ من يخالل »
وقريب منه بيت عدي بن زيد :

عن المرء لا تسأل وأبصر قرينه فان القرين بالمقارن يقتدي

م - ١١١١ : أي أحبه حباً هوناً أي سهلاً يسيراً . و (ما) تأكيد ويجوز أن يكون للابهام،
أي حباً مبهماً لا يكثر ولا يظهر كما تقول: أعطني شيئاً ما . أي شيئاً يقع عليه اسم
المطاء وان كان قليلاً . والمعنى : لا تطلعه على جميع أسرارك فلعله يتغير يوماً عن
مودتك وقال النمر : [وذكر البيتين . وفي الأول قال] : « فقد لا يعولك » و يروى
« فليس يعولك » أي فليس يغلبك ويفوتك صرمة . وقوله « أن تحكماً » أي
أن تكون حكيماً . والغرض من جميع هذا كله النهي عن الإفراط في الحب والبغض،
والأمر بالاعتدال في المعنيين .

١ - ونظمهما الأحمد فقال :

ولا يكن حبك دوماً كلفاً ولا يرى بغضك يوماً تلفاً

أحب حبيباً لك هوناً ما ولا تجاوزن حداً ، وهكذا القلا

٤٠ - لكل جواد كبوة ، ولكل صارم نبوة ، ولكل عالم هفوة

اللسان (كبا ، هنا ، نبا) :

روي عن النبي (ﷺ) أنه قال : « ما أحد عرضت عليه الإسلام الا كانت له عنده كبوة،
غير أبي بكر ، فانه لم يتلعم » وكبا يكبو كبوة : إذا عثر .

وقال في مادة (عن) : كبا أي عثر وهي الكبوة . يقال : « لكل جواد كبوة ، ولكل عالم
هفوة ، ولكل صارم نبوة » كبا في عنائه : أي عثر في شوطه . والعنان : الجبل .

ونبا السيف عن الضربة نبواً ونبوة ، ونبا حد السيف : اذا لم ينقطع ، والهفوة :
السقطة والزلة ، وقد هفا يهفو هفواً وهفوة .

رواه :

ق - ٦٤ [ذكره ولم يفسره أبو عبيد ، وكذلك البكري لم يعلق عليه] •

د - [وذكره حمزة الأصبغاني في (الدرة الفاخرة) ٤٥٥/٢] :

عشرة القدم أيسر من عشرة اللسان •

ع - [ذكره أبو هلال ضمن المثل ٤٤٦ « الجواد يعثر »] :

يضرب مثلاً للرجل الصالح يسقط السقطة • ويقولون : « لكل حسام نبوة ،
ولكل جواد كبوة ، ولكل حليم هفوة ، ولكل كريم صبوة » •

سمعت بعض الشيوخ يقولون : أول من قال : « لكل جواد كبوة » ابن الفريّة ، ولا
أعرف ما صحة ذلك [وحكى عنه قصة طويلة مع الحجاج وفي نهايتها قال] : قال ابن
الفريّة : « إن رأيت أن تأذن لي بكلمات أتكلم بهن تكن بعدي مثلاً » قال : « هاتهن »
قال : « أيها الأمير ، لكل جواد كبوة ، ولكل شجاع نبوة ، ولكل كريم هفوة »
ثم أنشأ يقول :

أقلني ، أقلني - لا عدمتك - عثرتي فكل جواد لا محالة يعثر

[وهي أبيات أربعة] وفي معنى قول الشاعر :

« والسيف ينكل وهو بادي الرولق »

وقول غيره :

فإن الغمام الفرّ يخلف ودقه وإن الحسام المضرب تنبو مضاربه

[وذكر أبو هلال أيضاً في المثل ١٥٨٨ « لكل جواد كبوة » ومنه قول الراجز :

لا بد يوم بهل من ربوه كما تلاقي من جواد كبوه

م - ٣٢٩٨ : يقال : نبا السيف : إذا تجافى عن الضربة •

وكبا الفرس : عثر • وهفوة العالم : زلته •

أ - ونظمه الأحمد فقال :

لكل صارم - يقال - نبوه وللجواد - قيل قدماً - كبوه

- ز - ١٠٢٤/٢ : لكل جواد كبوة .
 ١٠٢٧/٢ : لكل صارم نبوة .
 ١٠٢٩/٢ : لكل عالم هفوة .
 [ولم يذكر الزمخشري تفسيرها] .

[وفي نهاية الأرب ١٤/٣ : « إن الجواد قد يعثر » يضرب لمن يكون الغالب عليه فعل الجميل ثم تكون منه الزلة] .

٤١ - ما اتقى الله أحد حق تقاته ، حتى يخزن من لسانه :

اللسان (خزن) خزن الشيء يخزنه خزناً واختزنه : أحرزه وجعله في خزانة ، واختزنه لنفسه . والخزانة : اسم الموضع الذي يخزن فيه الشيء . والمخزن بفتح الزاي ما يخزن فيه الشيء . وفي التنزيل العزيز : (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه) (سورة الحجر ٢١) وخزانة الإنسان : قلبه . وخازنه وخزائنه : لسانه ، كلاهما على المثل . وقال لقمان لابنه : « إذا كان خازنك حفيظاً ، وخزيتك أمينة ، رشدت في أمرك : دنياك وآخرتك . يعني اللسان والقلب . وقال :

إذا المرء لم يخزن عليه لسانه فليس على شيء سواه بخزان
 [ولأصرم بن قيس وتنسب لعلي (رض) :

أصم عن الكلم المحفوظات فأحلم والحلم بي أشبه
 وإنني لأترك جل الكلام لئلا أجاب بما أكره
 إذا ما اجتدرت سفاه السفيه علي فاني أنا الأسف

وقال أبو الدرداء : « أنصف أذنك من فيك ، فانما جعل لك أذاناً اثنتان وفم واحد لتسمع أكثر مما تقول » [.

رواه :

ق - ١٩ : قاله أنس بن مالك . قال أبو عبيد : فجعلَ الفمَ للسان خزانة .

ز - ١١٠٤ : وقال الزمخشري : يضرب في حفظ اللسان .

٤٢ - ما يشق غباره :

تاج العروس (غبر) : قال الزبيدي : وغبر في وجهه : سبه . قيل : ومنه [القول المترادف] « ما يشق غباره » و « ما يخط غباره » .

[وقال الزمخشري في الأساس (غبر) : وتزوج أعرابي مَسِنَّةً فقيل له : فقال : « لعلني أتغير منها ولداً ما يشق غباره ، وما يخط غباره » يضرب للسابق .

رواه :

ض- (ص ١٤٤) ذكره في حديث ابنة الزباء أنها كانت امرأة من الروم وأمها من العمالقة فكانت تتكلم بالعربية وكانت ملكة على الجزيرة وقنشرين وكانت مدائنها على شط الفرات من الجانب الغربي والشرقي وهي قائمة اليوم خربة ، وكان فيما يذكر قد شقت الفرات وجعلت أنفاقاً بين مدينتها ، وكانت تغزو بالجنود وتقاتل ، وهي فيما يذكر التي حاصرت (مارداً) حصن دومة الجندل فامتنع منها . وحاصرت (الأبلق) حصن تيماء فامتنع منها فقالت : « تمرّد مارد وعز الأبلق » فأرسلت قولها مثلاً [وذكر قصة جذيمة مع قصير اذ قال له حين عصاه وأبى إلا اتيانها : إن استقبلتك الخيل فصنّوا لك صفين فتقوض من تمرّ به خلفك فان معك العصا فرسك وإنها « لا يشق غبارها » فأرسلها مثلاً .

ق - ٢٠١ : وأصله في الخيل . وكان المفضل يخبر بهذا المثل عن قصير بن سعد اللخمي ، وكان نهى جذيمة الأبرش أن يصير إلى الزباء فعصاه حتى اذا صار في سلطانها ندم فقال له قصير عند ذلك : اركب فرسي هذا فانج عليه فانه « لا يشق غباره » فذهبت كلمته مثلاً لكل سابق مبرز على أصحابه . . ومنه قول النابغة الذبياني لزُرعة بن عمر ابن الصق .

أعلت يوم عكاظ حين لقيتني تحت العجاج فما شقت غباري

ويروى « فما خطت غباري » . قال أبو عبيد : ومعناه أن الفرس يسبق الخيل حتى لا يدرك فرس غباره فيدخل فيه .

ب - [وعلق عليه البكري فقال بعد أن ذكر قصة جذيمة مع قصير بتفصيل مطول] : والزبي على وزن فعلى مقصور ، وقد رد العلماء فيه المد لأنه تأنيث زبان (الاسم المستعمل)

فأما زباء مدود فإنه تأييث أزبّ ولم يستعمل اسماً ، وإنما هو صفة للكثير شعر
البدن . وإذا وصفت الداهية بالشدة قيل « داهية زباء » والشاهد لما قلناه قول
عدي بن زيد :

فاضحت من مدائنها كأن لم تكن زبى لحاملة جنينا

[وقال محقق الكتاب في الحاشية : الزباء تمد وتقصر والقصر أعرف ، قال أبو حاتم :
يقال للملكة زبى بالقصر لا غير] .

[وقال البكري عن بيت النابغة] : وهذا يروى بالحاء والحاء فما خطت غباري -
بالحاء معجمة معنى شقت ، أي لم تلحق بغباري حتى تدخله فتشقه بدخولك فيه أو
تخطه بلحاظك بي . ومن رواه بالحاء المهملة فإن معناه لم يرتفع غبارك فوق غباري
فتخطه . وذكر ذلك ابن السيرافي .

ع - ١٦٠٤ : يضرب مثلاً للسابق المبرز على أصحابه . والمثل لقصير بن سعد ، قاله في
وصف العصا فرس جذيمة ، وأخذ النابغة فقال : « فما شقت غباري » وتبعه
أبو تمام فقال :

[يا طالباً مسعاتهم لتألفها] هيهات منك غبار ذاك الموكب

وقال غيره : « لست من خيل ذلك الميدان » .

م - ٣٩٨٢ : « ما يشق غباره » يراد أنه لا غبار له فيشق وذلك لسرعة عدوه وخفة
وطئه . وقال :

خفت مواقع وطئه فلو أنه يجري برملة عالج لم يرهج

وقال النابغة :

أعلمت يوم عكاظ حين لقيتني تحت العجاج فما شقت غباري

يضرب لمن لا يجارى . لأن مجاريك يكون معك في الغبار فكأنه قال : لا قرن له يجاريه .
وهذا المثل من كلام قصير لجذيمة .

١ - ونظمه الأحمد فقال :

لكنما السلطان ما يشق غباره والمدح فيه حق

٤٣ - ما حك ظهري مثل يدي :

اللسان (حكك): الحك: إمرار جرم على جرم صكاً . حك الشيء بيده يحكه حكاً
وحكني وأحكني واستحكني رأسي : دعاني الى حكه . قال الأصمعي : دخل أعرابي
البصرة فأذاه البرغيث فأنشأ يقول :

ليلة حك ليس فيها شك أحك حتى ساعدي منك
أسهرني الأسود الأسك

وقال عمرو بن العاص: « إذا حككت قرحة دميها » أي إذا أمت غاية تقصيتها وبلغتها .
رواه :

م - ٣٧٨٧ : يضرب في ترك الاتكال على الناس .

أ - ونظمه الأحدب فقال :

ما حك ظهري أبداً مثل يدي فلا تبق يوماً بنزع أحد

ز - ١١٥٨ : يضرب في اعتناء الرجل بنفسه .

[وقال أحدهم :

ما حك جسك مثل ظفرك فتول أنت جميع أمرك]

٤٤ - معاتبه الأخ خير من فقده :

اللسان (عتب) : عاتبه معاتبه وعتاباً : لومه . قال الشاعر :

أعاب ذا المودة من صديق إذا ما رابني منه اجتناب

إذا ذهب العتاب فليس ود ويبقى الود ما بقي العتاب

روي عن أبي الدرداء أنه قال : « معاتبه الأخ خير من فقده » .

رواه :

ق - ٥٢٣ : « معاتبه الأخ خير من فقده ، وهذا المثل يروى عن أبي الدرداء .

م - ٤١١٥ : « معاتبه الاخوان خير من فقدهم » هذا مثل قولهم : « وفي العتاب حياة بين اقوام » .

[وروى الميداني ثلاثة أمثلة أخرى في نحوه] :

م - ٢٥٢٥ : « العتاب خير من مكتوم الحقد » وروى « من مكنون الحقد » قاله بعض الحكماء من السلف .

م - ٢٥٣٣ « عتاب وذن » أي لا يزال بين الخليين وده ما كان العتاب ، فاذا ذهب العتاب فقد ذهب الوصال .

م - ٢٣٦٤ : « ظاهر العتاب خير من باطن الحقد » هذا قريب من قولهم : « يبقى الود ما بقي العتاب » .

أ - ونظمهم الأحدب فقال :

عاب أخاك ، عتابك الإخوان
من فقدهم خير ودع من مانا
وذاك من مكتوم حقد خير
فمل إليه مال عنك الخير
كذا عتاب يا فتى وذن
أي إن ذا الود به يفسن
عاب فخير ظاهر العتاب
من باطن الحقد بلا ارتياب

ز - ١٢٦٤ : « معاتبه الأخ خير من فقدته » أي عتابك إياه اذا أنكرت عليه شيئا خير من القطيعة . وروى عن أبي الدرداء .

[في العقد الفريد (٣٠٩/٢) : وقال علي (رض) : « لا تقطع أخاك على ارتياب ولا تهجره دون استعتاب »] انتهى .

[ولعبد الصمد بن الممزدل :

من لم يردك ولم ترده
لم يستفدك ولم تستفده
قرب صديقك ما نأى
وزد التقارب واستزده
وإذا وهت أركان ود
من أخي ثقة فثده

وكتب بعضهم الى محمد بن بشار :

من لا يردك فلا ترد
تكن كمن لم تستفده
باعد أخاك لبعده
وإذا دنسا شبراً فزده
كم من أخ لك يابن بشار وأمك لم تلده
وأخي مناسبة يسوؤك غيبه لم تفتقه

فأجاب محمد بن بشار :

غلطَ الفتى في قوله
من لم يردك فلا ترد
من يأنس الإخوان لم
يبد القاب ولم يعمده
عاب أخاك إذا هفنا
واعطف بودك واستعده
وإذا أتاك بعيبه
واش فقل لم تعتمد

٤٥ - مقتل الرجل بين فكيه :

اللسان (فكك) : الفك : اللحيان • وقيل : مجتمع اللحين عند الصدغ من أعلى
وأسفل يكون من الانسان والدابة • قال أكنم بن صيفي « مقتل الرجل بين فكيه »
يعني لسانه • وفي (التهذيب) الفك : ملتقى الشقين من الجانبين •

رواه :

ق - ٢٥ : « مقتل الرجل بين فكيه » قال أبو عبيد : يعني لسانه • والفكان : اللحيان •

ب - [وعلق عليه البكري فقال] : ونظم عبدالله بن المعتز هذا المثل فقال :

يا رب السنة كالسيوف
تقطع أعناق أصحابها
وكم دهمي المرء من نفسه
فلا تؤكلن بأنيابها

ف - ٣٩٧ : أول من قال ذلك أكنم بن صيفي في وصية لنيه وكان جمعهم فقال : [وذكر جملة

من أمثاله بينها المثل] •

ع - ١٥٩٧ : يقول: إن الانسان إذا أطلق لسانه فيما لا ينبغي قتله . والأمثال في هذا كثيرة ،
ومن أجودها قول الشاعر :

رأيت اللسان على أهله إذا ساسه الجهل ليثاً مغيراً
قوله (ساسه الجهل) استعارة حسنة .

م - ٣٧٧٠ : المقتل : القتل وموضع القتل أيضاً . ويجوز أن يجعل اللسان قتلاً مبالغة في
وصفه بالإفشاء اليه . ويجوز أن يجعل موضع القتل أي بسببه يحصل القتل ، ويجوز
أن يكون بمعنى القاتل فالمصدر ينوب عن الفاعل كأنه قال : « قاتل الرجل بين فكيه »
[ونقل عن الفخر ما رواه من أمثال أكم . وقال] : وقد أحسن من قال : « رحم الله
امراً أطلق ما بين فكيه ، وأمسك ما بين فكيه » والله در أبي الفتح البستي حيث يقول
في هذا المثل :

تكلم وسدد ما استطعت فانما كلامك حي" والسكون جماد
فان لم تجد قولاً سديداً تقوله فصمتك عن غير السداد سداد

واحتذاه القاضي أبو أحمد منصور بن محمد الهروي فقال :

إذا كنت ذا علم وماراك جاهل فأعرض فني ترك الجواب جواب
وإن لم تصب في القول فاسكت فانما سكوتك عن غير الصواب صواب

وضمن الشيخ أبو سهل النيلي شرائط الكلام قوله :

أوصيك في نظم الكلام بخسة إن كنت للموصي الشفيق مطيعا
لا تغفلن سبب الكلام ووقته والكيف والكم والمكان جميعا

١ - ونظمه الأحمد فقال :

صن اللسان ، مقتل الانسان ما بين فكيه من اللسان

ز - ١٢٦٨/٢ : أي لحيه . يراد اللسان . قاله أكم .

[ومن أمثالهم في نحوه]

- « كم من دم سفكه فم » ، « كم إنسان أهلكه لسان » ،
« لا تفسرط فتسقط » ، « من صان لسانه نجا من الشر كله » ،
« رب قول أشد من صول » ، « رب حرف أدى الى حتف » ،
« رب رأس حصيد لسان » ، « طعن اللسان كوخز السنان » .

وقال الشاعر :

احفظ لسانك لا تقول فتبتلى إن البلاء موكل بالمنطق

ومثله :

يموت الفتى من عثرة بلسانه وقد يستقيل المرء من عثرة الرجل
فعرثته من فيه ترمي برأسه وعرثته بالرجل تبرأ على مهل

وكذلك قول آخر :

وجرح السيف تدمله فييرا ويبقى الدهر ما جرح اللسان

وقال جرير :

وليس لسيفي في العظام بقية وللسيف أشوى وقعة من لسانيا

٤٦ - مواعيد عرقوب :

تاج العروس (عرقب) : عرقوب بن صخر أو ابن معبد رجل من العمالقة كان أكذب أهل زمانه، ضربت به العرب المثل في الخلف فقالوا « مواعيد عرقوب » وذلك أنه أتاه سائل وهو أخ له يسأله شيئاً فقال له عرقوب : إذا أطلعت هذه النخلة وفي رواية إذا أطلع نخلي، فلما أطلع أتاه على العدة، قال : إذا أبلح، فلما أبلح أتاه فقال : إذا أزهى، فلما أزهى أتاه، قال إذا أرطب، فلما أرطب أتاه . قال : إذا أتمر . فلما أتمر عمد إليه عرقوب وجده ليلاً ولم يعطه شيئاً . فصارت مثلاً في إخلاف الوعد . وفيه قال الأشجعي :

وعدت وكان الخلف منك سجية مواعيد عرقوب أخاه يترب

بالتاء وهي باليامة، ويروى بالثلثة وهي المدنية بنفسها، وبه فسر قول كعب بن زهير :
كانت مواعيد عرقوب لها مثلاً وما مواعيدها إلا الأباطيل

وفي (الأساس) : ومن المجاز : هو أكذب من عرقوب يترب • وتقول : فلان إذا مطل
تعرب ، وإذا وعد تعرب • وأنشد الميداني :

وأكذب من عرقوب يترب لهجة وأبين شؤماً في الحوائج من زحل
رواه :

ق - ١٩٥ : قال أبو عبيد : قال ابن الكلبي : سمعت أبي يخبر بحديثه أنه كان رجل من
العماليق يقال له عرقوب [وذكر ما نقلناه عن المعجم ثم قال] : وبعضهم يرويه (بأثر)
اسم موضع • قال : أنشدني الأصمعي (بيثرب) •

ب - وعلق عليه البكري فقال : هكذا ثبت الرواية عن أبي عبيد (بيثرب) يعني المدينة :
وقد تقدم له أن المثل لرجل من العماليق ، ولم يكن أحد من العماليق ييثرب ولا سكنها ،
والما هو ييثرب بالتاء المعجمة باثنين من فوقها وبفتح الراء ، وهكذا أنشد أبو عبيدة
معمر بن المثنى البيت المذكور وهو لعلقة ييثرب • وقال : من أنشده ييثرب فقد أخطأ •
والعماليق إنما كانت من اليمامة إلى وبار، ويثرب هناك ، وبيت علقمة لم يأت على هذا
اللفظ ، وصواب إنشاده :

وقد وعدتكم موعداً لو وفيت به كموعده عرقوب أخاه ييثرب

هكذا رواه الأصمعي وابن الأعرابي وقالوا : عرقوب رجل من الأوس أو من الخزرج
استمراه أخ له نخلة فوعده أياها [وأكمل القصصة مختصرة] وقال قطرب (يثرب)
قرية بين اليمامة والوشم وأنشد للجمدي :

وقلن لحا الله رب العباد جنوب السخال إلى يثرب

وقال أبو بكر بن دريد : اختلفوا في عرقوب ف قيل هو من الأوس فيصح على هذا أن
يكون ييثرب • وقيل إنه من العماليق فعلى هذا يكون ييثرب •

قال غيره : وعرقوب جبل مكلل بالسحاب أبداً ولا يمطر ف ضرب به المثل في الخلف فقيل
مواعيد عرقوب وقال كمب بن زهير في مواعيد عرقوب :

تالله لا تمسك العهد الذي عهدت إلا كما تمسك الماء الغرايل
كانت مواعيد عرقوب لها مثلاً وما مواعيدها إلا الأباطيل

د - ١/٢١٢ : « أخلف من عرقوب » فانه كان رجلاً من ساكنة يثرب وعد رجلاً ثمرة نخلة

[وذكر القصة على بعض الاختلاف في اللفظ ، وذكر بيتي كعب والأشجعي وقال] :
وقال آخر :

وأكذب من عرقوب يشرب لهجة وأحضر شؤماً في الكواكب من زحل
وقال آخر :

« اليأس أروح من ميعاد عرقوب » . وقال بعض أصحاب المعاني : معنى قول العرب
« مواعيد عرقوب » أي مواعيد فيها خلف ، لا أنهم يريدون رجلاً بعينه من قول
العرب « جاء بأمر فيه عرقوب » أي التواء .

ع - ٤٧٢ : « أخلف من عرقوب » وهو رجل وعده رجلاً بشئ نخله ومطله حتى إذا أدركت
جاءها ليلاً فصرمها وأخذها فليل « مواعيد عرقوب » أي مواعيد فيها خلف ، من
قولهم : « جاء بأمر فيه عرقوب » أي التواء . قال الشاعر :

« اليأس أيسر من ميعاد عرقوب »

م - ١٣٤٥ : « أخلف من عرقوب » هذا من خلف الوعد .

م - ٤٠٧١ : « مواعيد عرقوب » [نقل الميداني تفسير أبي عبيد ثم قال] : وقال آخر :
وأكذب من عرقوب يشرب لهجة وأين شؤماً في الحوائج من زحل

أ - ونظمهما الأحمد فقال :
أخلف من صقر وعرقوب ومن ابن الحمار حسبما عنه زكن
أخلف وعدي من سقى راحي لكأ فاعجب لساق وعد عرقوب حكى
ز - ٤٢٢ : « أخلف من عرقوب » هو رجل من ساكني يشرب من الأوس والخزرج وقيل هو رجل من
خير يهودي كان كذوباً يبعد ولا يفي . وقيل عرقوب بن معبد [وذكر قصته مختصرة
مع الشعر] وقال الشماخ :

وواعدتني ما لا أحاول نفعه مواعيد عرقوب أخاء يثرب
وقال المتلمس :

الفدر والآفات شيمته فافهم فمرقوب له مثل

وقال آخر :

وأكذب من عرقوب يشرب لهجة وأين شؤماً في الحوائج من زحل
[وقالوا في الوعد : صاحب بن عباد : « وعد الكريم ألزم من دين الغريم » ، « المسؤول
حر حتى يعد ، ومسترق بالوعد حتى ينجز » ، « أنجز حر ما وعد » ، « الوعد

نافلة والإيجاز فريضة » ، « خُلف الوعد خلق الوغد » ، « ولود الوعد ، عاقر الإنجاز » ،
« المدة عطية » ، « آفة المروءة خلف الوعد » ، وقال أعشى ميمون :

ولا تعدن الناس ما لست منجزاً ولا تشتمن جاراً لطيفاً مصافياً
وضربوا في الكمّون المثل في خُلف المواعيد فقال الشاعر :
لا تجعلنا ككمون بمزرعة إن فاته الماء أروته المواعيد

البقية في العدد القادم

وتقول العامة فيه : « بالوعد يا كمون » •

• الرموز ومراجع النصوص بعدها في العدد (١٧) من مجلة التراث العربي ص (٢٣٥)

يقيم معهد التراث العلمي العربي والجمعية السورية لتاريخ العلوم
بالتعاون مع محافظة اللاذقية وبدعوة من جامعة حلب
المؤتمر السنوي العاشر لتاريخ العلوم عند العرب

أيام الثلاثاء والأربعاء والخميس ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ نيسان ١٩٨٦ م
في مدينة اللاذقية

□ موضوعات المؤتمر :

- أ - تاريخ العلوم الأساسية ، وتشمل الرياضيات - الكيمياء - الفيزياء
النبات - العيوان - الجولوجيا - علم الأرصاد الجوية
- ب - تاريخ الفلك والتنجيم •
- ج - تاريخ الطب والطب البيطري والصيدلة والمعلوم الطبيعية •
- د - تاريخ التكنولوجيا والصناعات الحربية مثل : الهندسة الميكانيكية
الهندسة الحربية - الصناعات الكيميائية •
- هـ - علم الملاحة عند العرب •
(ستعقد حلقة بحث خاصة حول هذا الموضوع)

□ المراسلات :

توجه المراسلات الى العنوان التالي :
جامعة حلب - معهد التراث العلمي العربي المؤتمر السنوي العاشر
لتاريخ العلوم عند العرب حلب - سورية •

في ذمة الخلود

● الأستاذ عبد الكريم زهور عدي ● الدكتور شكري فيصل ● الأستاذ رفيق فاحوري

⑤ نعى مجمع اللغة العربية بدمشق الأستاذ عبد الكريم زهور الذي توفي يوم الثلاثاء ٢٦ رجب ١٤٠٥ - ١٦ نيسان ١٩٨٥ وشيع جثمانه في اليوم التالي ودفن في مقبرة الفراديس (الدحاح) بدمشق .

ولد الفقيد في حماة سنة ١٩١٧ وأتم دراسته الابتدائية والثانوية فيها . ثم أوفد الى كلية الآداب بجامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول) آنذاك فالتحق بقسم الفلسفة وحصل على شهادة الاجازة وعاد الى سورية ليدرس مواد الفلسفة حتى سنة ١٩٥٤ . وانتخب بمرتبة عضو في المجلس النيابي (١٩٥٤ - ١٩٥٨) ثم اختير مسديراً لدار الكتب الظاهرية حتى سنة ١٩٦٣ . ثم سمي وزيراً للاقتصاد . بعد ذلك أثر التفرغ العلمي وألقى محاضرات في التصوف الاسلامي بكلية الآداب جامعة دمشق عامي ١٩٧٤ - ١٩٧٥ . وفي سنة ١٩٧٩ انتخب عضواً عاملاً في مجمع اللغة العربية . وكان خلال حياته الجمعية من أعضائه النشيطين .

عاش المرحوم هموم جيله وأمضى حياته على مثل عالية ومبادئ قومية بقي يدافع عنها ويبذل وكده من أجلها .
نزار اباطة

⑥ كذلك نعى مجمع اللغة العربية واتحاد كتاب العرب الدكتور شكري فيصل . توفي يوم السبت ١٧ ذي القعدة ١٤٠٥ - ٣ آب ١٩٨٥ في أثناء عملية جراحية . ودفن في المدينة المنورة .

ولد المرحوم في دمشق عام ١٩١٨ في حي تميز بكثرة علمائه العاملين وفي بيئة تهتم بالثقافة وتبحث على العلم . وبعد أتمام دراسته الثانوية في مدرسة التجهيز وحصوله على الشهادة الثانوية ١٩٣٨ تابع دراسته في القاهرة بجامعة فؤاد الأول وحاز على الاجازة في الآداب بدرجة الامتياز سنة ١٩٤٢ ثم رجع الى دمشق وانتسب الى كلية الحقوق فيها وحصل على شهادة الاجازة عام ١٩٤٦ ثم سافر الى القاهرة بايفاد من الجامعة السورية (جامعة دمشق الآن) ليحصل على درجة الماجستير عام ١٩٤٨ ودبلوم معهد اللهجات العربية (قسم اللغات الشرقية) ثم على درجة الدكتوراة عام ١٩٥١ بتقدير جيد جداً . ثم انضم الى هيئة التدريس في كلية الآداب منذ عام ١٩٥٢ .

ولما قامت الجمهورية العربية المتحدة سمي عضواً في مجلس الأمة ، كما أسند اليه ادارة بعض الشركات مدة قصيرة . وكان منقطعاً جديداً في حياته انتخابه عضواً عاملاً في مجمع اللغة العربية بدمشق ، ثم أميناً للمجمع . ومن الأعمال التي سعى اليها تأليف لجنة لتحقيق تاريخ ابن عساكر وهو العمل الذي بداه الأستاذ محمد كرد علي وتوقف حتى بعثه الدكتور فيصل فخرجت من هذا التاريخ أجزاء بعضها ورام بعض . وفي السنوات الأخيرة أقام في المدينة المنورة يدرس في جامعتها الاسلامية حيث كتب له آخر أيام حياته .

ترك الدكتور شكري الى جانب بعض المؤلفات المدرسية والمقالات المختلفة في الصحف والمجلات تأليف وتحقيقاً من أهمها :

- مناهج الدراسة الأدبية .
- المجتمعات الإسلامية في القرن الأول وتطورها اللغوي والأدبي .
- حركة الفتح العربي في القرن الأول .
- مقدمة المرزوقي في شرحه لحماسة أبي تمام .
- خريدة القصر وجريدة العصر .
- بحث عن نشر شوقي .
- بحث عن الشاعر القروي .
- تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام .
- الصحافة الأدبية في سورية .
- ديوان النابغة رواية ابن السكيت .
- ديوان أبي العتاهية .
- مشاركة في تحقيق عدة أجزاء من تاريخ دمشق لابن عساكر .

ولئن كنا فقدنا فيه العالم الأديب الناقد فلقد فقدنا فيه كذلك الأسوة الحسنة يمتزج فيها العلم مع الفن والأدب مع الخلق والنقد مع الأمانة .
محمد مطيع الحافظ

⑤ نعت الأوساط الثقافية والأدبية رفيق فاخوري أديب حمص وشاعرها الكبير .

ولد عام ١٩٠٩ في حمص ودرس فيها ثم في مكتب عنبر (مدرسة التجهيز) بدمشق ونال شهادة البوريا في الفلسفة عام ١٩٣٢ ثم انتسب إلى معهد الحقوق بدمشق وتخرج فيه عام ١٩٣٩ وعاد حمص ولم يعمل في المحاماة بل بدأ العمل في الصحافة ثم قام بتدريس اللغة العربية وأدائها منذ ١٩٤٣ في مدارس حمص حتى نهاية حياته مخلصاً للأدب والشعر أي إخلاصاً .
 نشر مع المرحوم الأستاذ محيي الدين الدرويش كتاب « تقويم اليد واللسان » (١٩٤٠) كما أصدر مختارات شعرية بعنوان « أوابد الشعر » في أربع مجموعات وهي :

- ١ - أبو تمام .
- ٢ - البحتري .
- ٣ - ابن الرومي .
- ٤ - مسلم بن الوليد وابن المعتز .

أصدر ديوان « همزات شيطان » الذي طبع بحمص ولا يحمل تاريخاً وهو حافل بالسخرية والنقد .
 أصدر « معجم شوارد النحو » عام ١٩٧١ .
 وله « مختارات شعرية » من الشعراء الأغفال والصماليك أودعها وزارة الثقافة ولعلها قريباً .

وله ديوان مخطوط كبير نامل أن ينشر أيضاً، وقد وقع مصرعه في مدينة قونية (تركيا) حيث تته حافلة ركاب (يوم السبت ١٤ ذي الحجة ١٤٠٥ - ٣١ آب ١٩٨٥) فخلف أسى عميقاً في قلوب نائه ومحبيه لأدبه الممتاز ودماثة خلقه وتواضعه وتجافيه عن الدعاوى وعن سلوك سبل الشهرة .

نقل جثمانه إلى بلده حمص ودفن بمقبرة باب تدمر .
محمد سمير مراد

تغمد الله الكريم فقيدي الأدب والثقافة والعلم جميعاً بواسع رحمته وكرمه ورضوانه وأفسح لهم فيه .

□ من بريد التراث :

تصحيح

ورد في كتاب « صالح العلي ثائر وأشاعراً » لمؤلفه السيد حامد حسن من منشورات دار مجلة الثقافة السورية ما يلي بشأن جريدة الفطرة التي صدرت في الأرجنتين من سنة ١٩٢٢ حتى سنة ١٩٣٠ أن مدير الجريدة موسى عزيزة، تكرر ذكر ذلك في عدة صفحات منها الصفحة (٨٥) والصفحة (٩٢) و ٠٠٠ والصحيح أن صاحبها والمسؤول عنها محمود محمد سلوم والأعداد كاملة موجودة لدى حفيد صاحب المجلة وهو طاهر سلوم في مصيف قرية « قصية » وان موسى عزيزة الذي ورد اسمه قد ذكر عنه في العدد (١٣) من السنة الثانية للإصدار هو تاجر سوري في الأرجنتين ينتمي الى نادي اجتماعي سوري - لبناني وليس له أي مقال باسمه في كل أعداد الجريدة وقد تقصّدت هذا التوضيح من أجل الحقيقة العلمية واثبات الصحيح .

حفيد صاحب الجريدة
طاهر سلوم



من أرشيف مكتبة و أرشيف دولة فلسطين تصحيح

ورد في العدد ٢٠ - ذو القعدة ١٤٠٥ هـ ، تموز « يوليو » ١٩٨٥ ، السنة الخامسة ، ص ٢٢٥ : « السفالية ، أرجوزة ملاحية فلكية لأحمد بن ماجد » ، ص ٧ - ٨ ، ما يلي : « وكذلك قام الأستاذ غبريل فيران بترجمة كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد » .

وقد سقطت بعض الألفاظ من هذا النص نود أن نشير إليها ، إذ الصحيح : « وكذلك قام الأستاذ غبريل فيران بترجمة بعض فقرات من نصوص ابن ماجد ، وترجم تيبز كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد » .